1.
3576

I-I-1

C O N C O R D I A T O M I S T A

Entre

LA MOCION DIVINA Y LA LIBERTAD CREADA

Por el

M. Rt. P. Francisco Marín Sola, O.P.

Maestro en S. Teologís

Libros I y III





Universidad Pontificia de Salamanca

MONITUM

Como el orden de tratados que se había propuesto el Autor en la introducción (n.11) difiere del seguido de hecho por el autor mismo y en las copias mecanografiadas del Manuscrito, se ha creido más conveniente volver en estas copias a ciclostilo al orden primitivo, que es, sin duda, más lógico. El Autor ni siguió ni completó este orden, como principal razón, por haber interrumpido la exposición doctrinal para atender a las objeciones que se le hicieron al publicar un avance de la obra en algunas revistas.

La muerte le previno después infaustamente (+ 5-VI-32) cuando estaba intelectualmente en la mejor disposición para la exposición acabada de su original pensamiento, contribución acaso singular en más de tres siglos al progreso homogéneo de la Teología Católica.

Damos a continuación la correspondencia de estos diversos órdenes:

ORDEN PROPUESTO

(Introd. n.11)

Lib. I: Ciencia divina.

Lib. II: Voluntad divina, Providencia, Predestinación, y Reprobación.

Lib. III: Moción divina. (la gracia)

Lib. IV: Respuesta a las Objeciones

ORDEN SEGUIDO DE HECHO

A. Copias mecanografiadas: (4 Vols.)	B. Copias a ciclostilo: (3 vols)
Ciencia divina: vol.I, pp. 1-801, nn.1-400.	Ciencia divina: vol.I, pp.1-593, nn.1-400
Respuesta a las objeciones: vols.II y III, pp.1-1258, nn. 351-911 (repetidos del I-351-400).	Voluntad divina: vol.I, pp.594-652, nn.401-427, y vol.II, pp.653-1.044, nn.428-665.
Voluntad divina: vol.IV, pp.1-592, nn.1.006-1.269.	Respuestas: vol.II, pp.L-260 nn.666-817, y vol.III, pp. 261-850, nn.818-1.290.

Los Indices en estas copias van todos al final del vol.III

Universidad Pontificia de Salamanca

SEMINARIO MAYOR-SALAMANCA BIBLIOTECA

INTRODUCCION

1.- EL TITULO DE NUESTRA OBRA.- Nuestra intención en la presente obra es el tratar con alguna amplitud tanto del problema de la moción de Dios, como del problema de la libertad de la criatura, pero principalmente desde el punto de vista de la concordia de esas dos verdades. Por eso hemos dado a nuestra obra el título de Concordia... entre la moción divina y la libertad creada.

A esa concordia le hemos llamado "Concordia tomista", porque tenemos el más decidido propósito de no apartarnos en nada, ni sustancial ni accidental, de lo que nosotros creemos ser la verdadera mente de Santo Tomás. Eso no quitará el que, en cosas secundarias, nos apartemos algunas veces no de Santo Tomás, sino de ciertas opiniones que han sido sostenidas por gran número de tomistas, pero que, por no tener conexión necesaria con los principios del Santo Doctor, las consideramos como accidentales para el tomismo.

Si no hubiese sido por el temor de que el título de nuestra obra pareciese a algunos demasiado largo, con gusto hubiese añadido a la frase de "Concordia tomista" la frase de "nuevamente explicada"; para indicar que, aunque no aspiramos a decir cosas nuevas en estas cuestiones que han sido ya ventiladas por innumerables maestros tomistas, aspiramos sin embargo a exponer esas cuestiones de una manera nueva, esto es, desde nuevos puntos de vista. "Non nova, sed nove", es la divisa que el Lerinense señaló a todo teólogo católico con respecto a la interpretación de la doctrina revelada. Esa misma deseamos que sea nuestra divisa respecto a la interpretación a la doctrina tomista.

2.- TRES FINALIDADES.- Con esa novedad modal, mas bien que sustancial, que tratamos de introducir en la interpretación del sistema tomista respecto a estas cuestiones de la moción divina y la libertad creada, esperamos conseguir tres fines:

Primero, el desarrollar lógicamente y hasta sus últimas consecuencias ciertos puntos de doctrina que se encuentran ya claramente indicados, aunque no todavía plenamente desarrollados, en muchos

Universidad Pontificia de Salamanca

tomistas clásicos, sobre todo en los tomistas que se dedica - ron a combatir el jansenismo.

Segundo, el solucionar con más sencillez y claridad ciertas dificultades clásicas que el molinismo ha opuesto siempre al tomismo, sobre todo la dificultad referente a la verdadera suficiencia de la gracia suficiente tomista, y la referente a la responsabilidad de la criatura, y de sola la criatura, en el pecado y condenación.

Tercero, el marcar la verdadera vía para armonizar con el tomismo, no el molinismo, el cual por su naturaleza misma, es y será eternamente antitomista; sino ciertos otros sistemas que suelen llamarse medios, entre el tomismo y el molinismo, pero que, por negar la ciencia Media, en el orden de intención, y admitir la gracia intrínsecamente eficaz en el orden de ejecución, están gravitando con todo su peso hacia el tomismo.

Entre esos sistemas que, a juicio nuestro, pueden y deben armonizarse con la doctrina tomista, ampliamente explicada, figuran tanto el sistema agustiniano respecto a la gracia suficiente en el estado de la inocencia, como el sistema del insigne Doctor de la Iglesia San Alfonso Mª de Ligorio sobre la gracia suficiente, llamada gracia de oración, en el estado de la naturaleza caída.

3.- LA CLAVE DE NUESTRA OBRA.- Cómo pueda un tomista conseguir esos tres fines, sin introducir novedad alguna sustancial en el tomismo, y sin caer en el molinismo, confiamos que lo ha de ver con claridad todo teólogo que, con ánimo desapasionado, lea hasta el final nuestra obra. Entre tanto, y a título solamente de simple orientación, vamos a dar al lector en pocas líneas algo así como la clave de todo nuestro plan.

En efecto, todo verdadero tomista tiene que afirmar, como tiene que negar todo verdadero molinista, la proposición siguiente:

Universidad Pontificia de Salamanca

Para todo acto de la criatura se requiere predeterminación física divina, sin que baste para acto alguno, grande ni pequeño, fácil ni difícil, el concurso simultáneo, ni la premoción moral, ni siquiera la premoción física indeterminada o al bien en común.

En esa proposición está y estará eternamente la distinción y la irreductibilidad radicales entre el tomismo y el molinismo. Pues bien, nosotros defendemos esa proposición en toda nuestra obra, colocándonos con ello en pleno campo tomista y fuera del campo molinista. Pero mientras la mayoría de los tomistas no suelen hablar más que de una clase de predeterminaciones físicas, esto es, de aquellas predeterminaciones físicas que son irresistibles in sensu composito en cuanto a todo; nosotros con otros tomistas admitimos dos clases de predeterminaciones físicas, a saber:

(a) predeterminaciones físicas, irresistibles in sensu composito en cuanto a todo:

(b) predeterminaciones físicas, irresistibles in sensu composito en cuanto a la incoacion, pero resistibles en cuanto a su curso; esto es, predeterminaciones físicas a cuyo curso puede de hecho la criatura poner o no poner impedimento, siendo ese impedimento el que determina objetivamente a Dios, como dicen los tomistas, a modificar el curso de la predeterminación física ya incoada.

Ahora bien: en esa segunda clase de predeterminaciones físicas, a cuyo curso la criatura puede poner o no poner impedimento, es en lo que nosotros, siguiendo las indicaciones de insignes tomistas, hacemos consistir la verdadera gracia suficiente, y en ellas está el punto de empalme del Agustinianismo y del Ligorianismo con el sistema tomista.

Si, pues, fuese verdad que en el tomismo no caben más predeterminaciones físicas que las de la primera clase, concedemos de antemano que nuestra obra, desde el principio hasta el fin, sería anti

Universidad Pontificia de Salamanca

tomista, como sería una locura el tratar de armonizar con el tomismo el Agustianismo, ni el Ligorismo. En cambio, si es verdad, como creemos que lo es, que caben en el sistema tomista dos clases de predeterminaciones físicas, como caben dos clases de providencia divina y dos clases de voluntad divina, entonces nuestra obra es un desarrollo lógico del sistema tomista, y con ella pueden conseguirse los tres fines arriba dichos.

4.- ALGUNAS INDICACIONES TOMISTAS.- Como ya hemos insinuado, nuestra obra no pretende ser otra cosa que un desarrollo pleno de ciertas indicaciones ya hechas por tomistas clásicos, y postuladas por la lógica eterna de los principios de Santo Tomás. Esas indicaciones son abundantísimas, y las irá viendo el lector en el curso de nuestra obra. Pero quizá no estará de más el citar en este prólogo, como ejemplo, algunas de ellas, relativas a los seis puntos siguientes:

Primero: La existencia en el tomismo de dos clases de premociones o predeterminaciones físicas, unas irresistibles y otras resistibles in sensu composito por la criatura.

Segundo: La existencia de dos clases de providencia y dos clases de voluntad divina, de las cuales nacen, y a las cuales corresponden, esas dos clases de predeterminaciones.

Tercero: La existencia de dos clases de ciencia de visión, o de dos aspectos diferentes de la ciencia de visión, correspondientes a esas dos voluntades divinas, con lo cual resulta que la verdadera causa de las cosas no es la ciencia de visión, sino la ciencia de aprobación, esto es, no es la ciencia de visión en cuanto visión, sino en cuanto aprobación.

Cuarto: Prioridad plena del defecto actual de la criatura con respecto a la predeterminación física a lo material del pecado, y con respecto a los decretos divinos de dar tal predeterminación.

Universidad Pontificia de Salamanca

Quinto: Prioridad plena también de la previsión divina del pecado de la criatura con respecto a la predestinación y reprobación.

Sexto: Necesidad de la presencia física de los futuros contingentes en la eternidad para la infalibilidad de la ciencia divina, al menos para la ciencia divina del impedimento que la criatura puede poner a una de las voluntades divinas, o de las providencias divinas, o de las predeterminaciones divinas.

Sobre cada uno de esos seis puntos nos limitaremos por ahora a dar dos o tres textos cortos de tomistas clásicos.

5.- DOS CLASES DE PREDETERMINACION FISICA.- El punto primero, esto es, que existen en el tomismo dos clases de verdadera premoción física y determinada, esto es, de verdadera predeterminación física, la una irresistible de hecho, y la otra resistible, está indicado en los siguientes textos de Nicolai, Gonet, Billuart y Del Prado.

Dice así Nicolai: "Praedeterminatio non aliter dicitur vero sensu, nisi passivam indifferentiam vel indeterminationem tollens, dum ad agendum non agentem applicat, qui, manente indeterminatione, non ageret. Quoties autem Stus. Thomas inculcat sic a Deo determinari voluntatem, ut non ad unum fixe, non cum necessitate, non inmutabiliter, sed secundum conditionem voluntatis determinatur, posseque illa nihilominus determinanti resistere, posse determinationem abjicere, imo sic posse ut interdum resistat illi vel abjiciat eam. Hinc sicut actualis gratia duplex a thomistis omnibus agnoscitur, quarum alteram vocant sufficientem, quae dat posse, alteram efficacem, quae actum ipsum ponit; sic praedeterminatio sen praemotio duplex agnosci plane debet, nec sana mente, quidquid cavillatores gingant, rejici potest: cum non aliud actualis gratia nisi motio Dei dici possit: ut sit altera praedeterminatio sufficiens, cui reipsa resistitur interdum, quia effectum per se non inducit: altera vero praedeterminatio efficax, cui resisti potest: quia voluntatis naturam non inmutat, sed resistitur nunquam, quia infallibiliter effectum producit". (Nicolai, O. P., in iam. 2ae., q. III, art. 3,- Opera

omnia D. Thomae, Parisiis 1760, tom. 21, pag. 242).

Dice Gonet: Secundo, D. Thomas in I ad Thessalon., cap. 5, lect. 2 ait: "Quod aliquis dicitur extringuere spiritum Sanctum in se, vel in alio, cum alius aliquid boni ex fervore Spiritus Sancti vult facere, vel etiam cum aliquis bonus motus in ipso surgit et ipse impedit: Actorum 7, vos semper spiritui Santo restititis". Quibus verbis aperte agnoscit Stus. Doctor gratiam aliquam interiorem moventem, cui aliquando resistitur. Sed haec non potest esse alia, quam gratia sufficiens, quia auxilio efficaci, secundum principia D. Thomae nunquam de facto resistitur... Nam sub nomine "auxilii Dei moventis" (que emplea S. Tomás) utrumque auxilium, tam sufficiens quam efficax, continetur: quia utrumque consistit in quadam motione supernaturali applicante potentias animae ad actus supernaturales" (Gonet, Clypeus, de Voluntate Dei, disp. 4, Nos 142 y 147).

Dice Billuart: "Nota primo, circa naturam auxilii sufficientis non unam esse omnium sententiam... Quapropter communior et venior sententia est haec auxilia, saltem quatenus requiruntur ad converssionem ad fidem, ad resurgendum a peccato et ad implenda praecepta supernaturalia, ut credere, esperare in Deum eumque diligere, sita esse in piis illustrationibus et motionibus, seu potius in divina motione has illustrationes et pios motus excitante et causante... Objicies tertio: Juxta thomistas omnis gratia interior etiam illa quam vocant sufficientem, habet effectum: ergo omnis gratia interior est efficax, et nullo modo sufficiens. Respondeo, distinguendo antecedens. Omnis gratia habet effectum imperfectum et minus principalem ad quem datur, nego. Unde distinguo consequens. Ergo omnis gratia est efficax secundum quid et cum abdito minuente, concedo: simpliciter et absolute, nego". (Billuart, Summa, de Voluntate Dei, dis. 7, a. 8, 2, et de gratia, diss 5, art. 3).

Dice el P/ del Prado: "Gratia interior, sumpta prout est

Universidad Pontificia de Salamanca

motio, qua Deus physice agit in ipsum potentiam liberi arbitri, convenienter etiam dividitur in sufficientem et efficacem... Datur igitur deplex motio seu gratia interior actualis; qua Deus movet cor hominis ad bonum supernaturale gratiae sanctificantis consequendae, scilicet: movendo ad bonum non tamen perfectum, et movendo perfecto ad bonum. Altera quidem motio est gratia sufficiens: altera vero efficax". (Del Prado, de Gratia, vol. 2, p. 19-20).

Creemos que estos textos bastan por ahora, como indicaciones, para hacer ver que la idea de dos clases de premociones o predeterminaciones físicas no es idea nueva en el tomismo. Los nombres de Gonet, de Billuart y de Del Prado son bien autoridades y conocidos. Para los que no conozcan igualmente a Nicolai, advertiremos que es considerado por los tomistas como sagacísimo intérprete de la doctrina de Santo Tomás, y como el martillo y azote de los jansenistas. "Pater Nicolai in penetranda mente D. Thomae sagacissimus" (Bancel, O. P., Cursus Theolog., tom. 1, pag. 461, Avenione 1684). "Prodierunt etiam eadem tempestate in Galliis, praecipue Parisiis, ex eadem Familia Dominicana, acerrimi doctrinae jansenistae debellatores, Bernardus Guyartius, Parisiensis Doctor: Vincencius Baronius: sed potissinum Joannes Nicolai, Parisiensis Doctor eximius, qui jure ac appellari potest malleus ac fragellum Jansenistarum". (Ludovicus Vincentius Mas, O. P., Propositionum canonice damnatorum praedamnatio augustino-thomistica, Valentiae 1761, tom. 1, cap. 3, Nº. 179, pag. 82).

6.- DOS CLASES DE PROVIDENCIA Y DE VOLUNTAD DIVINAS.- El segundo punto, esto es, que existen en Dios dos clases de voluntad y de providencia la una infalible en cuanto a todo, y la otra falible o resistible en cuanto a algo, a las cuales corresponden las dos clases dichas de predeterminaciones físicas, lo indican los siguientes textos de Gonet, Billuart, Montalban, Goudin y del Prado.

Dice Gonet: "An praedestinatio a providentia distinguatur per hoc quod illa est infallibilis non solum quoad mediorum ordinem in finem, sed etiam quoad actualem finis consecutionem: ista vero solum patet infallibilitatem ordinis, non vero assecutionem finis?... Sen-

tentia tamen affirmativa, quam tuentur Capreolus, Ferrariensis, Nazarius, Gonzales et Marcus de Serra, videtur verior et doctrinae D. Thomae conformior" (Gonet, Clypeus, de praedestinatione, disp. 1, art. 4, Nº. 113).

Dice Billuart: "Utrum providentia sit infallibilis non solum quoad ordinationem mediorum in finem, sed etiam quoad assecutionem finis? Hic dissentiunt ipsi thomistae, utrinque fundati in D. Thoma... Ad quorum conciliationem dicendum arbitror quod cum efficatia providentiae (quae, ut dictum est, in actu imperii circa media consistit), pendeat in assequendo finem ex efficatia volitionis seu intentionis finis: ea providentia quae supponit voluntatem finis consequentem et absolutam, sit infallibilis non solum quoad ordinem et exsecutionem mediorum, sed etiam quoad assecutionem finis: ea autem providentia quae supponit tantum voluntatem finis antecedentem et conditionatam, licet sit infallibilis quoad positionem mediorum, non sit tamen infallibilis quoad assecutionem finis" (Billuart, de praedestinatione, diss. 9, a. 1, s. 3).

Dice Montalban: "Nostra conclusio: Non est de ratione providentiae quod sit infallibilis quoad finis particularis consensu... Haec D. Thomas quibus id aperte docet et exemplo explicat. Unde sententiam istam magis communiter defendunt theologi tam domestici thomistae quam extranei" (Montalban, O. P., Disput. Theolog. in I partem D. Thomae, tom. 2, de praedestinatione, pag. 399, Salmanticae 1731).

Oigamos a Goudin: "Gratia sufficiens proprie pertinet ad providentiam communem, quae, cum res ordinat in finem aliquem, simul eas instruit mediis ad illum finem sufficientibus juxta cujusque conditionem: non tamen tollit defectus ex earum parte emergentes, quibus saepe fit ut haec media cassa sint, nec finis seipsa obtineatur. Efficax vero gratia pertinet proprie ad specialem providentiam cujus est procurare effectionem rei et finis assecutionem, ita ut tametsi deficere possit, propter causam defectibilem, reipsa tamen non deficiat. Item prima

Universidad Pontificia de Salamanca

pertinet ad voluntatem antecedentem: secunda pertinet ad voluntatem consequentem " . (Goudin, Tractatus Theol., vol. II, de gratia Dei, q. V. art. 2, pag. 257, Lovanii 1874).

Oigamos en fin, a Del Prado: "assurgendum est altius ut videamus distinctionem gratiae sufficientis et gratiae efficacis esse revera fundatam supra distinctionem ordinis generalis providentiae et ordinis specialis praedestinationis... Duplex itaque voluntas Dei, antecedens et consequens, conditionata et absoluta. Duplex ordo divinae sapientiae, nempe, secundum generalem providentiam et secundum praedestinationem . Duplex gratia: sufficiens et efficax". (De gratia, Vol. II, pag. 32 y 40).

Creemos que estas indicaciones de tomistas clásicos muestran que no es nueva en el tomismo la idea de dos clases de voluntad divina y de providencia divina, la una infalible o irresistible de hecho en cuanto a todo, y la otra resistible o falible en cuanto a algo, de las cuales nacen, y a las cuales corresponden, las dos clases ya dichas de predeterminación física.

7.- DOS CLASES O DOS FUNCIONES DE CIENCIA DE DIVISION DIVINA.- No son menos claras las indicaciones ya hechas por los tomistas respecto al tercer punto, esto es, que hay que distinguir en Dios dos clases o dos funciones de la ciencia de visión, y que la verdadera causa de las cosas no es la ciencia de visión sino la de aprobación, esto es, no es la ciencia de visión, en cuanto visión, sino en cuanto aprobación. Bastará para ello citar los textos siguientes de Billuart y de Lemos:

Dice Billuart: "Scientia visionis non est causa rerum, ut visionis est, sed ut habet adjunctam voluntatem, seu ut est approbationis... Pro solutione plurium aliorum objectionum praecolus semper habe scientiam visionis habere duo munia, videre et efficere, et non efficere quatenus est visionis, sed quatenus approbationis, et ut applicata, per decretum divinae voluntatis". (Billuart, de Deo, diss. 5, a. 3, solvuntur objectiones).

Antes que Billuart lo había dicho el insigne Lemos por estas palabras: "Nec hic placet quod a quibusdam Sti. Thomae discipulis dicitur, non esse videlicet de ratione notitiae intuitivae quod priori-

tate aliqua rationis praesupponat objectum existens, sed satis esse quod simul natura et ratione sit illi existens et praesens objectum... Non, inquam, placet iste modus dicendi: sed verum esse arbitror de ratione scientiae intuitivae, quatenus intuitiva est, esse ut saltem prioritate rationis, praesupponat existens quod intuetur... Igitur loquendo de scientia speculativa Dei, quatenus intuitiva est, dicendum: quia res futurae sunt, ideo Deus illas intuetur, ita ut hujus denominationis ratio prima sit res esse praesentes divinae cognitioni. Probatur: nec ideo res praesentes sunt, quia Deus illas videt praesentes, sed potius eas intuetur et videt, quia ipsae sibi praesentes sunt". (Lemos, Panoplia, tom. 1, part. 2, tract. ultimus, caps. 11 et 12, pag. 319 y 320).

No es, pues, nueva, en el tomismo, sino muy antigua, la idea de que la causalidad por la cual la ciencia divina es causa de las cosas, no viene formalmente de la visión divina, sino de la aprobación divina.

8.- DECRETOS ETERNOS Y PREDETERMINACIONES TEMPORALES A LO MATERIAL DEL PECADO.- Respecto al cuarto punto, esto es, a que el defecto actual de la criatura es anterior en naturalewa a la predeterminación divina a lo material del pecado, y por lo tanto, que la previsión divina de ese defecto actual de la criatura es también anterior al decreto divino de dar dicha predeterminación, aduciremos los textos de Gonet y de Billuart:

Dice así Gonet: "Deus nunquam determinat voluntatem ad materiale peccati, nisi ut objective et in genere causae materialis et occasionalis determinatus ab eadem voluntate, quae ex propria malitia et defectibilitate praevidetur seipsam determinaturam esse ad formale. Unde talis determinatio et applicatio est a Deo velut invito et coacto. Quod diximus de praedeterminatione temporali, applicari debet aeternae praedefinitioni seu decreto praedeterminanti a quo profluit, et cujus est executio: eademque mutua prioritas in diverso genere causae inter praedefinitionem materialis peccati, et praevisionem culpae,

seu determinationis ad formale, admitti. Unde sicut diximus, quod ideo Deus praedeterminat voluntatem creatam ad materiale peccati, quia illa prius natura seipsam determinat ad formale, seu ad materiale fundamentaliter sumptum; ita etiam juxta hanc solutionem et doctrinam dicendum est Deum entitatem et actualitem in materiali peccato imbibitam, idcirco, ab aeterno praedefinivit, quia praevidit voluntatem creatam, seipsam ad formale vel ad materiale fundamentaliter sumptum ex propria malitia et defectibilitate determinaturam". (Gonet, Clypeus, de scientia Dei, disp. 4, N°. 200, y de providentia Dei, disp. 8, N°. 255).

Que esta precedencia del defecto actual de la criatura sobre los decretos y predeterminaciones divinas a lo material del pecado, no solamente debe llamarse precedencia en el género de causa material, sino precedencia simpliciter y absoluta, lo expresa el siguiente texto de Billuart:

"Instabis: privatio gratiae par se efficacis praecedit culpam et resistentiam sufficienti... Respondeo negando absolute antecedens, cujus falsitatem jam asseruimus ex S. Thoma... Quamvis ergo, ut dixi, haec duo sint simul tempore, et peccare hominen, et Deum ipsi gratiam denegare, hic tamen est ordo constitutus, ut Deus nunquam deneget gratiam; nisi quia homo non vult ean recipere... Posset dici quod privatio gratiae in genere causae materialis praecedat peccatum, licet peccatum praecedat in genere causae formalis et hac distinctione utuntur quidam thomistae, Res tamen planius explicatur si, nulla habita ratione hujus mutuae antecessionis, simpliciter negatur, ut hucusque fecimus, privationem gratiae praecedere culpam et esse ejus causam". (Billuart, de Deo, diss. 8, art. 4, 3).

Por lo tanto, no es nueva en el tomismo la idea de que el defecto actual de la criatura precede a la predeterminación divina de la material del pecado, y que la previsión divina de ese defecto precede igualmente al decreto divino de dar tal predeterminación.

9.- LA PREDESTINACION Y LA REPROBACION SUPONEN LA PREVISION DE LOS PECADOS.- Respecto al punto quinto, esto es, a que la predesti-

Universidad Pontificia de Salamanca

nación, y, por lo tanto, la reprobación, suponen la previsión de los pecados, aduciremos las indicaciones de Cayetano, Goudin y Montalban. Comentando aquel texto de Santo Tomás, "Praedestinatio supponit praescientiam futurorum," (p. III, q. 1, a. 3, ad 4 n. VI) , dice así el Cardenal Cayetano:

"Sicut, simpliciter loquendo, praedestinatio supponit providentiam universi naturalis, ita, simpliciter loquendo prae supponit praescientiam futurorum pertinentium ad ordinem universi naturalem, et defectum in illo futurorum. Inter quae constat esse peccata hominum... Et hinc patet falsam esse Scoti imaginationem, quod prius praedestinetur Petrus ad gloriam quam praevideatur peccaturus. Quoniam sicut prius praevideter Petrus secundum ea quae secluso ordine gratiae sibi conveniunt quam praedestinetur, quia prius praevidetur secundum ordinis simplicis providentiae divinae, quam secundum ordinem divinae praedestinationis ita prius praevidetur peccaturus quam praedestinetur". (Cayetano, in loc. cit. n. VI).

Oigamos a Goudin: "Bene et vere dicit D. Thomas praedestinationem supponere praedescientiam futurorum, nam supponit providentiam generalem, proindeque praescientiam illorum quae per ipsam futura sunt". (Goudin, tract. Theol., tom. 1, pag.337).

Oigamos a Montalban: " Praedestinatio quoad effectus elicitos supponit praescientiam futurorum qui sunt effectus imperati". (Montalban, op. cit., de praedestinatione, tom. II, pag. 613-614).

Cuales sean los efectos elicitos de la predestinación, y cuales los imperados, está suficientemente indicado en el siguiente texto de Gonet: "Respondeo solam gloriam et perseverantiam finalem esse effectus elicitos praedestinationis: caetera autem dona quae electis conferuntur, esse effectus ad illa imperatus, et a providentia generali ordinis supernaturalis elicitos". (Gonet, de praedestinatione, disp. 3, Nº. 132).

Universidad Pontificia de Salamanca

No es, pues, nueva en el tomismo la idea de que la predestinación y, por lo tanto, la reprobación presuponen la previsión de los pecados, y aun la provisión de todo lo que es efecto de la providencia general. La única cosa que, según el tomismo, jamás puede ser presupuesta por la predestinación es la perseverancia final, pues la perseverancia final es y tiene necesariamente que ser efecto propio o elícito de la predestinación a la gloria.

10.- LA CIENCIA DIVINA Y LA PRESENCIA DE LOS FUTUROS EN LA ETERNIDAD.- Como indicaciones respecto al punto sexto, esto es, respecto a que la presencia física de los futuros contingentes en la eternidad es indispensable para la infalibilidad de la ciencia divina sobre tales futuros, bastará citar la autoridad de Capreolo y los Salmanticenses, confirmada por Alvarez y Godoy.

Dice así Capreolo: "Quando ait D. Thomas quod omnia sunt praesentia Deo , et secundum suas rationes, et secundum suas praesentialitates, intendit quod omnia sunt praesentia, non solum suo intellectui sed etiam suae aeternitati, imo quod non sunt praesentia intellectui nisi quia sunt prasentia aeternitati". (Capreolo, Defenciones, edición Paban y Pogues, tom. II, pag. 435).

Dice Alvarez: "Prima sententia est Capreoli... qui sentit totam rationem propter quam Deus certo cognoscit futura contingentia esse actualem praesentiam quam habent ab aeterno in aeternitate: ita videlicet, ut si tollatur per possibile vel inpossibile talis praesentialitas; non posset cognitu Dei respectu futurorum esse certa et infallibilis ". (Alvarez, de Auxiliis, disp. X, Nº. 1, pag. 89).

Dicen los Salmanticenses: "Dicendum est secundo: Ad infallibilem cognitionem Dei respectu futurorum contingentiam, antequam sint in sua propria duratione, seu quoad nos, necessario desiderari quod praedicta futura sint actu et physice praesentia Deo in aeternitate". (Salmanticenses, Cursus theol., de scientu Dei, disp. 8, Nº. 132).

Dice, en fin, Godoy: "Secunda Sententia per oppositum docet, adeo esse necessariam praesentiam physicam futurorum in aeternitate, ut sine illa, nec ratio certitudinis aut infallibilitatis in Dei cognitione subsistere possit. Hanc tenent, et docte, ut solent, suadent

Universidad Pontificia de Salamanca

Patres Salmanticenses". (Godoy, de scientia Dei , tract. 4, disp. 42, Nº . 1, tom. 2, pag. 84).

Se ve, por consiguiente, que no es nueva en el tomismo la idea de que, para la infalibilidad de la ciencia divina sobre los futuros contingentes es indispensable la presencia física de tales futuros en la eternidad, al menos de aquellos futuros de la providencia general a cuyo curso la libertad creada puede poner y no poner impedimento.

11.- DIVISION DE NUESTRA OBRA.- Con esos seis grupos de indicaciones verdaderamente tomistas, y con otras muchas indicaciones de tomistas clásicos que iremos aduciendo a su debido tiempo, esperamos conseguir los tres fines ya indicados, esto es, desarrollar el sistema tomista en estas cuestiones, resolver con más claridad las objeciones tradicionales que al tomismo opone el molinismo y, sobre todo, mostrar la vía para la verdadera concordia del sistema Agustiniano y del sistema Ligoriano con el sistema tomista.

El haberse creído generalmente que esos sistemas, llamados medios, eran irreconciliables con el tomismo ha procedido de que por una parte la mayoría de los Agustinianos y Ligorianos han entendido la gracia suficiente en el sentido precisamente molinista de concurso simultáneo o de premoción moral, en vez de entenderla en el sentido tomista de una verdadera premoción o predeterminación física, aunque resistible en cuanto a su curso: y , por otra parte, de que la mayoría de los tomistas parecía no admitir más predeterminaciones físicas que las irresistibles en cuanto a todo, con lo cual obligaban a los sistemas medios a negar que su gracia suficiente fuese una verdadera predeterminación física. Con solo, pues, hacer ver que caben en el tomismo predeterminaciones físicas resistibles en cuanto a su curso, y que en esas predeterminaciones consiste precisamente la verdadera gracia actual suficiente, queda abierta la vía para la concordia, como esperamos hacerlo patente en esta obra.

Universidad Pontificia de Salamanca

Para eso la dividiremos en cuatro libros.

El primero tratará de la Ciencia Divina.

El segundo, de la voluntad divina, juntamente con la providencia, predestinación y reprobación.

El tercero, de la moción divina, la cual en el orden sobrenatural se llama gracia divina.

El cuarto, de la solución de las objeciones.

12.- PROTESTA DEL AUTOR.- Con toda la sinceridad de nuestra alma, protestamos de dos cosas:

Primera: Que sujetamos incondicionalmente cuanto dijèremos en nuestra obra a la autoridad de nuestra santa Madre la Iglesia Católica, Apostólica, Romana, único juez infalible en estas materias relacionadas con el depósito revelado.

Segunda: que en ese aspecto de novedad que damos a algunos puntos de la doctrina tomista no pretendemos arrogarnos el derecho de hablar en nombre de la Orden Dominicana, ni de la Escuela tomista, Orden y Escuela a las cuales nos gloriamos de pertenecer. Pretendemos solamente el exponer nuestras opiniones privadas, y dar con ello ocasión a que tomistas, agustinianos y ligoristas examinen esta cuestión con serenidad y amplitud de criterio, y vean si está o no bien fundada esa concordia entre los sistemas de San Agustín, Sto. Tomás y San Ligorio, concordia que a nosotros nos parece evidentemente posible.

Quiera Dios, por la intercesión de la Santísima Virgen, Madre de la Gracia, y de los tres grandes Doctores San Agustín, Sto. Tomás y San Alfonso, bendecir nuestra obra, y hacer que contribuya en algo a su mayor gloria, y al esclarecimiento de la concordia entre la moción divina y la libertad creada.

Universidad Pontificia de Salamanca

LIBRO PRIMERO

DE LA CIENCIA DIVINA

INTRODUCCION

13.- OBJETO DE ESTE LIBRO PRIMERO.- Al dar a este primer libro de nuestra obra el título de la ciencia divina, no es nuestro ánimo el tratar de todas las cuestiones referentes a la ciencia de Dios. Tenemos intención de omitir, o de tocar solamente de paso aquellas cuestiones sobre las cuales estén unánimes los teólogos católicos, y aun aquellos en que estén unánimes los tomistas. Daremos por supuestas esas cuestiones, remitiendo simplemente al lector a los autores que de ellas se ocupan.

Por lo tanto, solamente nos ocuparemos con extensión de aquellas cuestiones en que los tomistas no están completamente unánimes, pues respecto a ellas no solamente cabe para un tomista libertad de opinión, sino también esperanza de descubrir algún punto de vista relativamente nuevo, con lo cual se puedan desarrollar o aclarar más los puntos implícitos u oscuros que restan todavía en el tomismo. Aclarar y desarrollar el sistema tomista, más bien que atacar a los sistemas opuestos a él, es el principal objeto de nuestra obra.

14.- DIVISION DE ESTE LIBRO PRIMERO.- Entre los puntos referentes a la ciencia divina, sobre los cuales no hay todavía unanimidad o suficiente claridad en el tomismo, los principales son tres. Primero, las relaciones entre la ciencia divina y la causalidad divina. Segundo, las relaciones entre la ciencia divina y la eternidad divina. Tercero, las relaciones entre la ciencia divina y las ideas divinas.

A esas tres cosas se referirán directa o indirectamente todos los capítulos de este libro, pero dando antes, en los tres primeros capítulos, algunas nociones fundamentales sobre las divisiones que los tomistas y los molinistas han hecho de la ciencia de Dios. Este primer libro comprenderá 38 capítulos, cuyo índice puede verlo el lector al final de este volumen.

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO I

DIVISIONES TOMISTAS DE LA CIENCIA DIVINA

15.- CUATRO DIVISIONES TOMISTAS DE LA CIENCIA DE DIOS.- Las divisiones de la ciencia divina, indicadas por Santo Tomás, y que se hacen comúnmente en el tomismo, se reducen a las cuatro siguientes:

Primera: ciencia especulativa y ciencia práctica.

Segunda: ciencia de aprobación y ciencia de improbación.

Tercera: ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión.

Cuarta: ciencia necesaria y ciencia libre.

16.- SON DIVISIONES POR PARTE DEL OBJETO.- El fundamento de esas cuatro divisiones está tomado, no de la ciencia divina misma, sino de los objetos a los cuales esa ciencia se extiende.

Por parte de la ciencia misma, la ciencia divina no puede ser sino única, e infinitamente una, como lo es la esencia divina con la cual realmente se identifica.

BIBLIOTECA DIOCESANA SALAMANCA

Pero como, sin dejar de ser una, equivale eminentemente a todas las especies de ciencias que se encuentran en las criaturas, y se extiende a todas las clases de objetos escibles, de ahí proviene el que nuestra limitada razón humana, que no puede abarcar de un solo golpe la unidad infinitamente fecunda de la ciencia divina en sí misma, la considere dividida en tantas clases de ciencias, cuantas son las clases de los objetos a que se extiende. Son, pues, divisiones de la ciencia divina, no considerada entitativamente o como se halla en Dios, sino considerada terminativamente con relación a los objetos que abarca.

17.- CUATRO CLASES DE OBJETOS DE LA CIENCIA DIVINA.- Por lo tanto, las divisiones o clases de ciencia divina deben ser tantas, cuantas son las clases de objetos a que esa ciencia se extiende, y éstas son cuatro:

Primera: objetos conocidos pero no causados por Dios, y objetos no solamente conocidos sino también causados. La ciencia que Dios tiene de la primera clase de objetos se llama ciencia especu-

Universidad Pontificia de Salamanca

lativa, y la segunda, ciencia práctica.

Segunda: objetos que son buenos, y objetos que son moralmente malos. La ciencia de los primeros se llama ciencia de aprobación, y la segunda, ciencia de improbación.

Tercera: objetos sin existencia actual; esto es, que no han existido, ni existen ni existirán, y objetos con existencia actual, esto es, que han existido, existen o existirán. La ciencia que Dios tiene de los primeros se llama ciencia de simple inteligencia, y la que tiene de los segundos se llama ciencia de visión.

Cuarta: objetos conocidos por Dios necesariamente, esto es, antes de todo decreto actual de la libertad de Dios, y objetos conocidos libremente, esto es, después del decreto actual de su libertad. La ciencia que Dios tiene de los primeros se llama ciencia necesaria, y la que tiene de los segundos, se llama ciencia libre (1).

18.- IMPORTANCIA SUMA DE LA CUARTA DIVISION.- De esas cuatro divisiones, la cuarta, esto es, la división de la ciencia divina en necesaria y libre, es lo más importante de todas ellas; pues como vamos a ver sobre esa cuarta división, y no sobre ninguna de las otras tres, versa la célebre cuestión de la Ciencia Media de Molina, raíz de todas las divisiones y disputas entre tomistas y molinistas en esta materia de la ciencia divina.

---

(1) Quomodo scientia Dei dividi possit? Primo namque, scientia Dei in se considerata est ipsamet Dei substantia... Unde ex hac parte nulla datur multiplicitas nullaque distinctio in scientia Dei... Divisio ergo divinascientiae se habet ex parte objecti, seu ex diversa habitudine vel relatione, quam res scitae a Deo dicunt ad scientiam Dei, Unde:

a) Prima divisio divinae scientiae est in speculativam et in speculativam simul ac practicam...

b) Secunda divinae scientiae divisio est in scientiam aprobationis et scientiam improbationis...

c) Tertia autem divinae scientiae divisio est in scientiam visionis et in scientiam simplicis intelligentiae.

d) Quarta denique divinae scientiae divisio est in scientiam necessariam et scientiam liberam... (Del Prado, de gratia, t. III, p. 118-119).

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO II

LA CIENCIA MEDIA DE MOLINA

19.- ES CIENCIA MEDIA ENTRE LA CIENCIA NECESARIA Y LA CIENCIA LIBRE DE DIOS.- Todo teólogo, medianamente ilustrado, sabe en qué consiste la famosa ciencia media introducida o popularizada por el jesuita español Luis Molina. Consiste en afirmar que Dios, antes de todo decreto actual o de todo ejercicio de su libertad, conoce por la necesidad misma de su ser divino los futuribles contingentes, esto es, conoce lo que haría la libertad libre de la criatura, si Dios la colocase en tales o cuales circunstancias.

Por versar esa ciencia divina sobre actos libres o contingentes de la voluntad creada, tal ciencia tiene por objeto un objeto libre, no un objeto necesario. Es, pues, ciencia libre, considerada por parte del objeto conocido.

En cambio, por existir en Dios necesariamente, esto es, antes de todo decreto actual o antes de todo acto libre de la voluntad divina, es ciencia necesaria, considerada por parte del cognoscente.

De donde resulta claro que la ciencia media de Molina es, a la vez, necesaria por parte de Dios, y libre por parte del objeto que Dios conoce mediante esa ciencia. Es pues, parte necesaria, y parte libre: o también necesaria bajo un aspecto y libre o contingente bajo otro. Es, por lo tanto, ciencia verdaderamente media entre la ciencia completamente necesaria, y la ciencia completamente libre de Dios, esto es, un término medio entre los dos miembros de la cuarta división tomista. En eso está precisamente su esencia: en ser ciencia necesaria, de un objeto libre: en ser necesaria, y no libre para Dios, a pesar de versar sobre verdad o sobre ser contingente.

Los tomistas han combatido, y con razón, esa ciencia media de Molina como un gran absurdo, pues con ella, como luego veremos, se sustrae algo de ser o de verdad contingente a la causalidad divina.

La línea divisoria, pues, entre el molinismo y el tomismo,

Universidad Pontificia de Salamanca

en esta cuestión de la ciencia divina, no está en admitir una ciencia media, que sea media entre los miembros de alguna de las tres primeras divisiones de la ciencia de Dios: sino que sea media entre los miembros de la cuarta división: esto es, en admitir que, sobre una verdad contingente, quepa en Dios ciencia necesaria, o ciencia anterior a todo decreto libre de Dios. El que admita eso, es molinista. El que admita lo contrario, es tomista.

20.- LA RAIZ DE LA FALSEDAD DE LA CIENCIA MEDIA DE MOLINA.- Desde el punto de vista tomista, que es el único punto de vista que nos interesa en esta obra, esa ciencia media de Molina aparece falsa bajo cualquiera de los múltiples aspectos en que puede ser considerada. De ahí la numerosa variedad de pruebas, todas ellas demostrativas, que contra dicha ciencia encontrará el lector en cualquier manual tomista.

Pero como nuestro objeto, al presente, más que combatir el molinismo, es exponer y desarrollar el tomismo, vamos a llamar la atención de los novicios tomistas hacia en qué consiste el punto cardinal de la falsedad de la ciencia media, y por lo tanto también, hacia en qué consiste la clave o punto céntrico de las variadas pruebas que contra esa Ciencia Media aducen los tomistas.

Las falsedades de la ciencia media pueden condensarse en estas dos proposiciones: Primera, los futuros condicionados contingentes, llamados futuribles, son futuribles antes de todo decreto divino. Segunda, los futuros condicionados, llamados futuribles, son cognoscibles por Dios como futuribles antes de todo decreto. Esas dos proposiciones son para todo tomista completamente falsas; pero la raiz de la falsedad no está en la segunda proposición, sino en la primera. Si la primera proposición fuese verdadera, lo sería ipso facto también la segunda. La segunda no es falsa, sino porque es falsa la primera.

Igualmente, todas las demostraciones que los tomistas dan contra la ciencia media de Molina, pueden reducirse a es-

Universidad Pontificia de Salamanca

tas dos propsociones: Primera, los futuros condicionados o futuribles contingentes no son verdaderos futuribles o determinadamente futuribles antes del Decreto divino. Segundo, los futuros condicionados o futuribles contingentes no son cognoscibles infaliblemente por Dios como futuribles antes del decreto divino. Esas dos proposiciones son evidentemente verdaderas en el sistema tomista. Pero la raíz de su verdad no está en la segunda proposición, sino en la primera. Si la primera no fuese verdadera, tampoco podría serlo la segunda.

21.- RELACION ENTRE EL SER Y LA COGNOSCIBILIDAD.- La clave de todo esto está en que, según la doctrina de Santo Tomás, la idea de conocimiento, aun hablándose de conocimiento divino, es relativa y proporcional a la idea de ser, y de la misma manera que cada cosa se ha con respecto al ser, así se ha con respecto al conocimiento. "Sicut unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad divinam cognitionem". (D. Thomas).

Todo, pues, cuanto sea, y exactamente en la medida que sea, es cognoscible y conocido infaliblemente por Dios. Si una cosa es presente, pasada, futura, o futurible o meramente posible Dios tiene que conocerla y la conoce infaliblemente como es. Si Dios, por lo tanto, no conoce algo, no es formalmente por falta de virtud cognoscitiva en Dios, sino por falta de cognoscibilidad en el objeto, esto es, por falta de ser en el objeto, pues una cosa tiene o no tiene cognoscibilidad en la medida exacta en que tenga o no tenga ser. Ens et verum convertuntur.

Si al tratar del conocimiento divino de los futuros o de los futuribles contingentes, los tomistas exigimos como requisitos previos de ese conocimiento la voluntad divina, o la causalidad divina, o los decretos divinos, o la eternidad divina, o cualquier otro requisito de cualquier género que sea, tales requisitos no entran formalmente o directamente como requisitos para que Dios conozca tales futuros o futuribles, sino como requisitos para que tales futuros o futuribles, sean verdadera y determinadamente futuros o futuribles. Los requisitos para que una cosa sea cognoscible y conocida por Dios,

Universidad Pontificia de Salamanca

son exactamente los mismos que los requisitos para que esa cosa sea determinadamente verdadera. En una palabra, lo que basta para que una cosa sea, esto es, para que sea verdaderamente presente, pasada, futura o futurible, eso mismo basta para que sea cognoscible y conocida infaliblemente por Dios desde toda la eternidad.

22.- TEXTOS CONFIRMATIVOS DE STO. TOMAS Y DEL PRADO.- Eso lo expresó admirablemente Santo Tomás diciendo: "Secundum quod aliqua se habent ad esse, ita se habent ad divinam cognitionem". (I Sent., dist. 38, q. 1; art. 4).

Eso mismo la han reproducido en variadas formas todos los tomistas, y lo expresa así brevemente el P. del Prado: Unde Molina debet ante omnia probare quaecumque sunt in potentia liberi arbitrii habere rationem entis, rationem proinde cognoscibilis ac veri, ante omnem actum liberum divinae voluntatis. De altitudine divini intellec - (pasa a la página siguiente)

tus nemo dubitat: de eminentissima conprensione omnium quae sunt, quaecumque modo sunt, in sua divina essentia nemo quaerit, cum per se sit manifestum, nam aliter Deus non esset Deus... Atqui ante omne decretum divinae voluntatis, sive independenter a de creto Dei actuali, futura ac futuribilia nullo modo sunt in ra tione futuri ant futuribilis; ac proinde, cum nullam habeant rationem entis futuri, nec rationem habere possunt veri ac sci- bilis, scientia igitur media est scientia inanis et vacua". (Del Prado , De Gratia, vol. III, pag. 129 y 139).

23.- IMPORTANCIA DE ESA DOCTRINA.- No olviden esto los novi- cios tomistas, pues de olvidarlo proviene el que, cuando se tra ta de la voluntad divina o de la causalidad divina, o de los de cretos divinos, o de la eternidad divina, como de requisitos ne cesarios para que Dios conozca infaliblemente lo contingente, se figuran algunos que tales requisitos son necesarios por parte del cognoscente, cual si fuesen necesarios para aumentar o para de- terminar la virtud cognoscitiva de Dios: cuando formalmente se requieren por parte del objeto conocido, para que tal objeto tenga SER DETERMINADO sin lo cual no puede tener COGNOSCIBILIDAD CIERTA o infalible.

24.- HIPOTESIS DE QUE DIOS NO FUESE CAUSA PRIMERA.- LEMOS Y J. DE STO. TOMAS.- A ver más clara esa verdad fundamental, pue de contribuir al menos ayudando a la imaginación, la siguiente hipótesis. Supongamos por un momento que Dios, sin dejar de ser infinitamente cognoscente, o sin dejar de ser la eternidad misma, como lo es, no fuese causa primera; y que hubiese otra causa primera que produjese los efectos contingentes. En ese caso ¿conocería Dios tales efectos contingentes, a pesar de no ser efectos suyos?. Indudablemente que los conocería, pues su- ponemos que tales efectos son , y de la esencia de todo ser in finitamente cognoscente es el conocer todo lo que es. ¿Dónde y cómo los conocería?. Los conocería dónde y cómo son, esto es, en la coexistencia de tales efectos a su eternidad, o también en la causalidad de otro ser que los causa y como efectos del

Universidad Pontificia de Salamanca

otro, según lo hacen notar Lemos y Juan de Sto. Tomás por las palabras siguientes:

"Scientia Dei ex sua propria ratione non habet ex se ista causare quin potius causata praesupponit, ut ipsa cognoscat. Unde si per impossibile contingentia essent futura independenter a divina voluntate, atque a scientia divina quae actum divinae voluntatis haberet annexum; adhuc ex propria ratione scientiae et cognitionis divinae, quae mensuratur aeternitate, posset certitudo divinae scientiae et cognitionis ostendi ex coexistentia futurorum ad aeternitatem". (Lemos, Panoplia, tom. I, p. 2, tract. ultim. cap. 20, pag. 341).

"Si autem fingeretur aliquid aliud praeter Deum habere omnipotentiam, tam radicalem, quam formalem, ipsum autem Deum habere omniscientiam, tunc intelligeret Deus creaturas in illo alio quod esset causa creaturarum, non autem extra talem causam, siquidem etiam illam omnipotentiam intelligeret, cum omnia intelligeret: illam ergo videret esse causam creaturarum". (Ioannum a Sto. Thomas, Cursus Theol., in I partem D. Thomae, q. XII, disp. XV, art. 3, Nº 28, edic. Vives, tom. 2, p. 352).

25.- DOS COROLARIOS IMPORTANTES.- Todo lo dicho en el número anterior, puede condensarse, aun con peligro de que se nos acuse de repetir las ideas, en los dos corolarios siguientes:

Primero, lo que no tiene ser determinado, esto es, lo que no es determinadamente pasado, presente, futuro o futurible, como no puede serlo nada contingente antes del decreto divino, no puede ser infaliblemente conocido por Dios.

Segundo, lo que basta para que algo tenga ser determinado, esto es, lo que basta para que algo sea determinadamente pasado, presente, futuro o futurible, basta ipso facto para que sea infaliblemente conocido por Dios.

En el primer corolario está la base eterna del tomismo contra el molinismo. En el segundo está, a juicio nuestro, la raiz de todos los futuros desarrollos del tomismo en esta cuestión de la ciencia divina.

Universidad Pontificia de Salamanca

Para insinuar uno de los principales desarrollos del tomismo, a que aludimos, hubiéramos podido añadir un tercer corolario, formulado en la forma siguiente:

Lo que basta para que una cosa exista en el tiempo (pues existir en el tiempo es tener ya ser completamente determinado), basta ipso facto para que esa cosa esté desde la eternidad físicamente presente a Dios y sea conocida infaliblemente por Dios. Por lo tanto, si para la existencia de algo en el tiempo basta causalidad suficiente, y no impedida, sin que se requiera para todo causalidad inimpedible: también bastará para la ciencia divina de algo, decretos divinos suficientes y no impedidos (que es lo que se entiende por decretos falibles) sin que se requiera para toda ciencia divina decretos inimpedibles.

Pero como este tercer corolario chocará a algunos lectores, y su sentido, lo mismo que su verdad, no aparecerán con claridad mientras no tratemos de las relaciones de la eternidad de Dios con la infalibilidad de su ciencia, puede el lector prescindir por completo de ese tercer corolario, y fijarse solamente en los dos corolarios primeros , cuya verdad es clara para todo tomista.

26.- PUEDE HABER CIENCIA MEDIAS QUE NO SEAN MOLINISTAS.- Acabamos de ver que la raiz de la falsedad de la ciencia media de Molina, no está precisamente en ser media, sino en serlo entre los dos miembros de la cuarta división, esto es, entre la ciencia necesaria y la ciencia libre de Dios.

Por lo tanto, como lo reconocen todos los tomistas desde Lemos hasta el P. del Prado, es accidental o secundario para el tomismo el que se afirme o se niegue una ciencia media en Dios, con tal que se trate de ciencia que no sea media entre los miembros de la cuarta división sino entre los miembros de cualquiera de las tres otras divisiones.

A la pregunta, pues de si cabe en el tomismo una ciencia media, que sea media entre la ciencia especulativa y la ciencia práctica de Dios, que son los dos miembros de la primera división, todo tomista puede contestar que no hay inconveniente gra

ve en que quepa tal ciencia, pero a condición que esa ciencia no sea media entre la ciencia necesaria y la libre.

A la cuestión, igualmente, de si puede admitirse en el tomismo una ciencia media, que sea media entre la ciencia de aprobación y la ciencia de improbación, que son los miembros de la segunda división, todo tomista puede contestar que eso es cosa accidental para el tomismo, pero siempre en la misma condición de que no sea media entre la ciencia necesaria y la ciencia libre.

A la cuestión, en fin, de si es admisible una ciencia media, que sea media entre la ciencia divina de simple inteligencia y la ciencia de visión, que son los miembros de la tercera división, la respuesta del tomismo es siempre la misma, esto es, que eso es cosa secundaria o accidental, con tal que no sea media entre la ciencia necesaria y la ciencia libre de Dios, cual lo es la ciencia media de Molina.

En una palabra; el admitir una ciencia que sea media entre los miembros de cualquiera de las tres primeras divisiones de la ciencia divina, podrá ser más o menos lógico, más o menos fundado: pero en nada favorece a la ciencia media de Molina, ni en nada sustancial se opone a la doctrina tomista.

27.- TEXTOS CONFIRMATIVOS.- Podría confirmarse lo dicho en textos expresos de casi todos los tomistas, pero basta citar los siguientes de Del Prado, Lemos y Godoy:

Dice Del Prado: "Nam quaestio substantialis non est de scientia media inter scientiam simplicis intelligentiae et visionis, sed de scientia media inter necessariam et liberam: punctum controversiae est circa scientiam independentem a decreto seu ab actu libero Dei... Unde si quaeratur: daturne scientia media inter scientiam speculativam et speculativam simul ac practicam?. Nullum est inconveniens..., Daturne scientia media inter scientiam approbationis et improbationis? Nullum videtur inconveniens...Daturne scientia media

inter scientiam visionis et simplicis intelligentiae? Neque hic ullum adinvenitur inconveniens... Quaestio itaque circunscribitur ad scientiam mediam introductam inter duo extrema quartae divisionis divinae scientiae, nimirum; Utrum sit admittenda scientia media inter scientiam Dei necessariam sive naturalem et inter scientiam Dei liberam". (Del Prado, de Gratia, tom. III, pag. 121 y 505).

Dice Lemos: "Ad hoc respondeo: nullam esse scientiam mediam inter scientiam mere naturalem, et scientiam liberam. Tunc P. Salas (el portavoz de los Molinistas en la Congregación XXXV de Auxiliis ante Clemente VIII) interrumpens dicebat: non dicimus nisi dari scientiam mediam inter scientiam simplicis intelligentiae et visionis. Cui statim Fr. Thomas (el célebre Lemos, portavoz de los tomistas); Pater, tota quaestio substantialis contra Molinam est: an detur media scientia inter scientiam mere naturalem et scientiam liberam in Deo: quae media scientia antecedat omnem actum in Deo, nempe actum liberum divinae voluntatis. Haec est substantialis quaestio. Et hanc scientiam dicimus esse impossibilem. Tunc P. Salas concessit ita Molinam dicere, et han esse substantialem quaestionem". (Historia Congregationem de auxiliis a R.P. Lemos, Lovanii 1702, pag. 922-923).

Dice Godoy: "Premittendum est tertio controversiam calebrem inter Doctores Societatis et nostros, non esse an praedicta scientia sit media inter scientiam simplicis intelligentiae et visionis: Quod patet. Igitur quod in examen vertimus et in quo tota controversia consistit, est an scientia conditionatorum media sit inter naturalem et liberam, an vero sub illarum aliqua contineatur". (Godoy, de Scientia Dei, disp. 37, Nº 2o., tom. 2; pag. 57).

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO III

TRES CIENCIAS DIVINAS FUNDAMENTALES

28.- REDUCCION DE TODAS LAS CIENCIAS DIVINAS A TRES.- Aunque la ciencia divina se divida en el tomismo, según ya vimos (Nº 3), en cuatro divisiones de a dos miembros cada una, resultando con ello ocho clases de ciencia, todas ellas pueden reducirse a tres, o al menos, tres de ellas son las que ahora nos interesan para las cuestiones que intentamos examinar. Esas tres son : a) la ciencia de simple inteligencia: b) la ciencia de aprobación: c) la ciencia de visión.

A esas tres ciencias hacen alusión los textos siguientes de Santo Tomás, el Asturicense y Billuart:

"Simplex notitia (seu scientia simplicis intelligentiae) dicitur, non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur: sed ad excludendum admixtionem ejus quod est extra genus notitiae: sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis; vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis". (D. Thomas, de Veritate, q. III, art. 3, ad 8).

"Sed est secundo notandum triplicem in divino intellectu nostro modo intelligendi reperiri cognitionem et scientiam. Prima est scientia silplicis intelligentiae. Secunda, scientia approbationis. Tertia, scientia visionis". (Joannes Vincentius Asturicensis Ord. Praed. de Habituali Christi Salvatoris Nostri gratia, Romae, 1590, q. 6, dub. 1, pag. 617).

"Scientia divina, licet in se sit unica, ratione tamen diversorum objectorum materialium dicitur visionis, approbationis et simplicis intelligentiae". (Billuart, de Deo, diss. IX, art. 2, de praedestinatione, Dico tertio).

29.- UNA OBSERVACION.- Ante todo, fíjese el lector en que ninguna de esas tres ciencias tiene nada que ver con la ciencia media de Molina. Eso es claro respecto a la primera y tercera de esas tres cien

cias, llamadas de simple inteligencia y de visión. Pero no es menos claro respecto a la segunda, llamada ciencia de aprobación, pues aunque ahí aparece colocada en medio de las otras dos, es una ciencia posterior al decreto libre o actual de Dios, y por lo tanto, no es ciencia media entre la necesaria y la libre, como lo es la de Molina, sino que es ciencia completamente libre.

Ora, pues, se considere a esa ciencia de aprobación como una ciencia que no coincida adecuada o perfectamente con ninguna de las otras dos, y que por lo tanto, tenga algo de media entre ambas; ora se la considere como una subdivisión de la ciencia de simple inteligencia que le precede, o de la ciencia de visión que la sigue, siempre será una ciencia posterior al decreto actual de Dios: siempre será una ciencia completamente libre: siempre será una ciencia que nada tiene que ver con la ciencia media de Molina, por no ser media entre la ciencia necesaria y la ciencia libre de Dios. Eso de que la ciencia de aprobación, donde quiera que sea colocada y como quiera que se la llame, nada tiene que ver con la ciencia media de Molina, sino que es una ciencia completamente libre, lo advierten con frecuencia los tomistas. Oigamos a Billuart y a Vives.

"Respondeo esse meram quaestionem de nomine, circa quam divisi sunt etiam thomistae. Quidam futurorum conditionatorum liberorum cognitionem revocant ad scientiam visionis... Alli revocant ad scientiam simplicis intelligentiae... Ex his duobus sententiis elige quam volueris, et hanc scientiam (la ciencia de aprobación de futuros condicionados) que volueris nomine appelles, perinde est, nec quidquam refert ad praesentem controversiam, modo non dicas hanc scientiam antecedere decretum de hoc enim solo quaestio agitur". (Billuart, de Deo, diss. VI, art. 6 de scientia media, p. 9, ojec. 4o. a ratione).

"Ratio est: quia scientia innixa decreto libere, et libere exercito, et existente de facto, absoluto ex parte actus, non est necessaria, vel media, sed simpliciter libera. Ergo cogni -

Universidad Pontificia de Salamanca

tio futuri contingentis in decreto praedilecto libera est. Antecedens facile probatur : scientia enim necessaria vel media in hoc differunt a scientia libera, quod illa prior attingit objectum vel in omnipotentia necessario connexa cum illo, vel in sua possibilitate objectiva necessaria: media vero in sua praesentialitate objectiva vel conditionata ante omnem determinationem liberam divinae voluntatis actu existentem, vel ante omne decretum absolutum ex parte actus: in hoc enim stat tota pugna recentiorum contra Thomistas. Ergo scientia de futuro, supponens determinationem liberam voluntatis actu existentem, et decretum absolutum ex parte actus de facto denominans et illi innixa, nequit esse necessaria, vel media, sed simpliciter libera" . (Hyeronimus Vives, Ord. Praed., de Primatu divinae libertatis, lib. 1, disp. 19, dist. 8, Nº. 89).

30.- PRIMER FUNDAMENTO DE ESA TRIPLE CIENCIA.- Como fundamentos de la división de la ciencia divina en esas tres ciencias (simple inteligencia - aprobación - visión), pueden señalarse muchos, pero los reduciremos a cinco, aunque en realidad no sean sino uno solo bajo cinco formas o aspectos diferentes.

El primer fundamento consiste en la distinción que hay en cualquier artífice, sea artífice humano o divino, respecto a esas tres cosas: a) lo que el artífice puede hacer: b) lo que quiere hacer; c) lo que realmente y de hecho hace.

Esas tres cosas no coinciden perfectamente o siempre en ningún artífice, aunque se trate de Dios. En efecto, ni Dios quiere hacer todo lo que puede hacer: ni hace de hecho todo lo que quiere; pues hay verdaderos quereres de la voluntad de Dios, cuales son los quereres de la voluntad antecedente, los cuales no se cumplen de hecho por culpa de la criatura.

La ciencia de lo que Dios puede hacer, pero no quiere hacerlo, es ciencia de simple inteligencia. La ciencia de lo que Dios quiere hacer aunque no se haga, es ciencia de aprobación. La ciencia de lo que Dios realmente hace, es ciencia de visión.

Universidad Pontificia de Salamanca

31.- SEGUNDO FUNDAMENTO.- El segundo fundamento de la división de la ciencia divina en esas tres clases de ciencia, es la distinción que existe entre estas tres cosas: a) las cosas meramente posibles: b) las cosas futuras, pero con futurición condicionada: c) las cosas futuras, pero con futurición absoluta, las cuales se identifican con las cosas existentes, sean pasadas, presentes o futuras.

Esas tres cosas son realmente distintas entre sí: pues no todo lo posible pasa a ser futuro condicionado, ni todo lo futuro condicionado pasa a ser futuro absoluto o cosa existente.

La ciencia de los posibles, es ciencia de simple inteligencia. La ciencia de los futros condicionados, es ciencia de aprobación: la ciencia de los futuros absolutos, o lo que es lo mismo, de las cosas existentes en alguna parte del tiempo, es ciencia de visión.

32.- TERCER FUNDAMENTO.- El tercer fundamento, casi idéntico al anterior, de la división de la ciencia divina en tres ciencias fundamentales, es la distinción que hay entre estas tres cosas: a) las meramente posibles: b) los futuros incoados: c) los futuros perfectos o acabados.

Esa nomenclatura es de uso frecuente en el tomismo y esas tres cosas son distintas entre sí. Ni todo lo posible pasa a ser futuro incoado, ni todo futuro incoado pasa a ser futuro perfecto, o absoluto, o acabado.

La ciencia de los posibles es ciencia de simple inteligencia. La ciencia de los futuros incoados es ciencia de aprobación. La ciencia de los futuros perfectos o acabados, es ciencia de visión.

Por si acaso hubiese tomistas no familiarizados con esta división de los futuros en futuros perfectos y futuros incoados, correspondientes a las dos voluntades divinas, consiguiente y antecedente, citaremos los dos textos siguientes de

Universidad Pontificia de Salamanca

Billuart y de Gonet:

"Insistes: Non est assignabile objectum hujus voluntatis antecedentis in Deo: non enim est salus omnium, ut mere possibilis, quia Deus non vult positive et formaliter, etiamsi antecedenter, mere possibilia: neque ut futura, quia nunquam erit: Ergo.

Respondeo objectum hujus voluntatis in Deo esse salutem omnium ut futuram conditionate, si nempe non sit impeditiva majoris boni; vel, ut alii dicunt, est salus omnium ut futura imperfecte et inchoative". (Billuart, de Deo, Diss. 7, art. 6, p. 111).

"Unde licet ratione illius (scilicet voluntatis antecedentis et gratiae sufficientis) actus perfectus et salus aeterna non redantur perfecte et complete futura, bene tamen inchoative et imperfecte". (Gonet, de Voluntate Dei, disp. 4, Nº. 76).

33.- CUARTO FUNDAMENTO.- El cuarto fundamento, similar a los anteriores, de la división de la ciencia divina en tres ciencias fundamentales, es la distinción que hay entre las tres cosas siguientes: a) causalidad potencial: b) causalidad actual, pero todavía dispositiva o vial, que suele llamarla Sto. Tomás "orden de la causa al efecto", y que no es todavía el término, sino el movimiento hacia el término: c) efecto perfecto o término de la causalidad.

Esas tres cosas son distintas, como se ve claro en todo movimiento o generación. En efecto, una cosa es el mobil, con potencia para moverse, pero antes de entrar en movimiento: otra cosa es el mobil puesto ya en movimiento por el motor, pero en camino todavía hacia el término, o antes de llegar al término; y otra cosa es, en fin, la llegada al término o consecución del fin del movimiento. Como, igualmente, una cosa es la potencia generativa antes de la copula carnal: otra cosa es la copula carnal y formación del embrión, pero antes de ser animado por el alma racional: y otra cosa es, en fin, la creación o infusión del alma humana en el embrión, que es el término de la generación.

La ciencia de la causalidad potencial, o de lo que puede ser causado por Dios, es ciencia de simple inteligencia. La ciencia de

la causalidad actual, pero todavía vial o dispositiva, que no es sino la ciencia del orden actual al efecto, o del movimiento hacia el efecto, es ciencia de aprobación. La ciencia de la causalidad perfecta, o acabada, o terminada, o absoluta, que es la ciencia del efecto perfecto o del término de la causalidad, es ciencia de visión.

34.- QUINTO FUNDAMENTO.- El quinto fundamento de la división de la ciencia de Dios en esa triple ciencia, es la distinción que hay entre estas tres cosas: a) inteligencia divina: b) voluntad divina: c) existencia del ser contingente.

Esas tres cosas no solamente son distintas entre sí, sino que también andan separadas la una de la otra en la ciencia divina. En efecto, hay ciencia divina, en la cual entra la inteligencia divina, sin que entre para nada la voluntad divina; como hay ciencia divina en que entran la inteligencia y la voluntad de Dios, sin que entre la existencia actual del objeto querido.

La ciencia de Dios en que entra la inteligencia divina, sin entrar la voluntad divina, es ciencia de simple inteligencia. La ciencia en que entran la inteligencia divina y la voluntad divina, aunque no entre la existencia del objeto querido, es ciencia de aprobación. La ciencia en que, además de la inteligencia y de la voluntad divinas, entra la existencia actual del objeto querido por Dios, es ciencia de visión.

35.- ESOS CINCO FUNDAMENTOS SON TOMISTAS.- Cualquiera que esté medianamente versado en la lectura de los tomistas, confesará que apenas hay tomista que, en el tratado mismo de la ciencia divina, sea al exponer la doctrina, sea al contestar las objeciones, no señale como distintas todas esas cosas que acabamos de indicar en los cinco fundamentos anteriores. En efecto, apenas hay tomista que no distinga entre lo que Dios puede hacer, lo que quiere hacer, y lo que hace: que no distinga entre posibles, futuros condicionados, y futuros absolutos: que no distinga entre posibles, futuros imperfectos y acabados: que no distinga entre causalidad potencial o virtual: causali-

Universidad Pontificia de Salamanca

dad actual, pero vial o dispositiva, y efecto perfecto o término de la causalidad: que no distinga entre inteligencia divina, voluntad divina y existencia del objeto entendido o querido.

Nosotros no hemos hecho más que reunir y coordinar en cinco grupos paralelos esas cinco distinciones que andan con frecuencia dispersas en los diferentes tomistas, y aun en las obras de un mismo tomista; pues no conocemos tomista alguno que se haya preocupado de agruparlas y coordinarlas entre sí.

36.- LO QUE DIOS PUEDE HACER, LO QUE QUIERE HACER Y LO QUE HACE.- Quizás el haber señalado cinco fundamentos, en vez de limitarnos a uno solo, produzca en los lectores alguna confusión o vacilación respecto a alguno de esos cinco fundamentos. Si así fuese, prescinda por completo el lector de los cuatro últimos fundamentos, y fíjese solamente en el primero, que es bien claro.

En efecto, nadie puede negar que se distinguen entre sí las cosas que Dios puede hacer, las que quiere hacer y las que hace: pues ni quiere hacer infinitas cosas que podría hacer, ni hace de hecho ciertas cosas que quiere verdaderamente hacerlas.

La distinción entre lo que Dios puede y lo que Dios quiere hacer, es una verdad palmaria admitida por todos los teólogos. La distinción entre lo que Dios quiere verdaderamente hacer, y sin embargo no hace, solamente podría negarse, negando que la voluntad antecedente de Dios, y en particular la voluntad antecedente de salvar a todos los hombres, sean voluntad verdadera, o voluntad sincera, o voluntad de beneplácito, cosa que en otro tiempo negaron algunos teólogos, pero que hoy es admitida por casi todos, en especial por los teólogos tomistas.

37.- DOS COROLARIOS.- De lo dicho en este capítulo se deducen con claridad los dos corolarios siguientes:

Primero, el objeto de la ciencia de aprobación no coincide perfectamente, o adecuadamente, o siempre, con el objeto de la ciencia de simple inteligencia ni con el objeto de la ciencia de visión. Como la distinción o división de la ciencia divina se hace con rela-

Universidad Pontificia de Salamanca

ción a los objetos síguese que la ciencia de aprobación no puede identificarse adecuadamente o por completo, o en cuanto a todo, con la ciencia de simple inteligencia ni con la de visión. De donde se deduce que esa ciencia de aprobación tiene que ser media entre las otras dos, o al menos, una subdivisión de alguna de ellas o de ambas.

Segundo, que ora se coloque a la ciencia de aprobación como media entre las ciencias de simple inteligencia y de visión, ora se la considere como, una subdivisión de alguna de ellas o de ambas, eso nada tiene que ver con la ciencia necesaria y la ciencia libre; mientras que la ciencia de aprobación, donde quiera que se la coloque, con tal que se afirme que es ciencia de aprobación, esto es, posterior al decreto divino es ciencia completamente libre respecto a Dios.

Estos dos corolarios que se deducen ya, con bastante claridad de lo dicho en este capítulo, aparecerán todavía más claros con lo que vamos a tratar en el capítulo siguiente.

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO IV

CIENCIA DIVINA Y CAUSALIDAD DIVINA

38.- OBJETO DE ESTE CAPITULO.- Vistas ya las divisiones de la ciencia divina, vamos ahora a comenzar el examen de las relaciones de esa ciencia divina con tres cosas: a) con la causalidad divina: b) con la eternidad divina: c) con las ideas divinas. La primera de esas tres cosas, será el objeto del presente capítulo.

Al tratar de la ciencia divina, en sus relaciones con la causalidad divina, no intentamos tratar de la ciencia que Dios tiene de sí mismo, sino de la ciencia que desde la eternidad tiene de las criaturas, y que suele llamarse ciencia de los futuribles y de los futuros. Aun tratándose de los futuribles o futuros, lo que más interesa a nuestro objeto es la ciencia que Dios tiene de los futuribles y de los futuros contingentes, que son los actos libres de las criaturas.; Así, pues, el objeto principal de este capítulo es estudiar las relaciones que la ciencia divina sobre los futuribles o futuros contingentes tiene con la causalidad divina, o lo que es lo mismo, con la voluntad divina o con los decretos divinos.

39.- DOS PROBLEMAS, UNO SUSTANCIAL Y OTRO ACCIDENTAL PARA EL TOMISMO.- Sobre esta cuestión se presentan dos problemas; uno de ellos completamente fundamental en la doctrina tomista, y el otro secundario o accidental.

El problema fundamental es el siguiente: Cabe ciencia divina infalible sobre nada contingente, sea futuro o futurible, antes de la causalidad divina o del decreto divino actual?.

El problema secundario es este otro: supuesto que no quepa, como realmente no cabe, ciencia divina infalible sobre nada contingente antes de decreto divino actual, o antes de la ciencia libre de Dios, llamada ciencia de aprobación, ¿qué lugar ocupa

esa ciencia de aprobación con respecto a la ciencia de simple inteligencia y a la ciencia de visión? ¿Esa ciencia de aprobación, causa de las cosas, se identifica con la ciencia de simple inteligencia, se identifica con la de visión, o es media entre ellas?.

De esos dos problemas, el primero es fundamental o sustancial para el tomismo, porque de la respuesta afirmativa o negativa que se le dé, depende la verdad o falsedad de la ciencia media de Molina, esto es, de una ciencia media entre la ciencia libre y la necesaria.

El segundo problema es secundario, o accidental, porque como ya indicamos más arriba, la ciencia de aprobación es ciencia completamente libre para Dios, y por lo tanto, ora se la coloque como media entre la ciencia de simple inteligencia y la de vision, ora se la identifique parcial o totalmente con alguna de ellas, nunca será media entre la ciencia necesaria y la ciencia libre de Dios, ni tendrá que ver nada con la ciencia media de Molina.

El primero de esos dos problemas es equivalente en el fondo, al que propuso y resolvió expresamente Santo Tomás bajo el título de "Utrum scientia Dei sit causa rerum", y al cual contesta el Sto. Doctor con tres afirmaciones: a) que la ciencia de Dios es causa de todas las cosas, a la manera que la ciencia del artífice es causa de todos sus artefactos: b) que la ciencia de Dios es causa de las cosas mediante su voluntad: c) que esa ciencia que, unida a la voluntad divina, es causa de las cosas, es la llamada ciencia de aprobación (1).

El segundo problema no lo trató expresamente Sto. Tomás, pero lo tratan todos los tomistas, desde el siglo dieciséis, con el título de: "Quae scientia Dei sit causa rerum", o también: "Utrum scientia, quae est causa rerum, sit scientia simplicis intelligentiae vel scientia visionis"

Universidad Pontificia de Salamanca

(Gonet, de Scientia Dei, disp. 3, art. 2.- Billuart, de Deo, diss. V. art. 3).

Sobre el primer problema, tanto por ser fundamental, como por haberlo tratado Santo Tomás, están unánimes los tomistas. Sobre el segundo, tanto por no haberlo tratado expresamente Santo Tomás, como por ser secundario para el tomismo, los tomistas están algo divididos, como vamos a ver.

40.- RESPUESTA AL PRIMER PROBLEMA.- Al primer problema, esto es, si cabe ciencia divina infalible sobre nada contingente antes del decreto libre de Dios, los molinistas con completa unanimidad responden afirmativamente. Según Molina y los molinistas, Dios, antes de todo decreto libre y por la necesidad misma de su ser, conoce infaliblemente, no los futuros absolutos contingentes, pero sí los futuros condicionados llamados futuribles contingentes. Esto es, conoce infaliblemente lo que la voluntad creada haría si se la colocare en estas o las otras circunstancias. Por ser conocimiento de un objeto condicionado, se llama ciencia de los futuribles, no de los futuros: por versar sobre actos libres de la criatura no infaliblemente conexionados con la condición, se llama ciencia de los futuribles contingentes. Esa es, como ya dijimos la célebre ciencia media de Molina, y en eso consiste su esencia.

Al contrario, los tomistas, con completa unanimidad también responden a ese primer problema negativamente. Según Santo Tomás y los tomistas, nada contingente puede ser, no solamente presente, pasado o futuro, sino tampoco futurible, sino después del decreto actual o libre de Dios. Y como lo que no puede ser, tampoco puede ser conocido como siendo, ni por Dios mismo, síguese que nada contingente, aun tratándose solamente de futurible, puede ser conocido por Dios antes del decreto, sino después de él. Afirmar lo contrario, como lo afirma la ciencia media de Molina, equivale, como ya dijimos, a sustraer algo de ser, o algo de verdad contingente, a la causalidad divina, y a sustraer precisamente lo más noble y elevado que hay en la criatura, cual es la liber-

tad de sus actos.

Desde el punto de vista de los principios filosóficos y teológicos de Santo Tomás, la falsedad de la ciencia media de Molina aparece tan clara bajo cualquiera de los múltiples aspectos en que puede ser considerada, que los tomistas se deleitan en lanzar contra ella una larga lista de cargos, no menos formidables que convincentes. A esos cargos, que pueden verse en cualquier tomista clásico, suscribimos nosotros con la más profunda convicción, como suscribirá todo verdadero tomista (2).

Asentemos, pues, de una vez para siempre, que cuantas veces hablemos en nuestra obra de ciencia divina infalible sobre algo contingente, se entiende ciencia divina después del decreto actual o libre de Dios. Por lo tanto, siempre que, al hablar de la ciencia divina sobre lo contingente, hagamos entrar como medio o como condición de esa ciencia, la esencia divina, o las ideas divinas, o la eternidad divina, se entiende que entran con decreto divino actual, pues sin decreto divino actual, o antes del decreto, ni la esencia divina, ni las ideas divinas, ni la eternidad divina bastan para conocer infaliblemente nada contingente, porque no bastan para que nada contingente tenga ser o verdad. En eso está precisamente la sustancia del tomismo, y la línea divisoria entre el tomismo y el molinismo, en esta cuestión de las relaciones entre la ciencia divina y la causalidad divina respecto al ser o a la verdad contingentes.

41.- RESPUESTA AL SEGUNDO PROBLEMA: TRES OPINIONES TOMISTAS.- El segundo problema versa, según dijimos, sobre la ciencia por la cual Dios causa las cosas, y que es llamada por Santo Tomás ciencia de aprobación. El problema es averiguar qué lugar ocupa esa ciencia respecto a la ciencia de simple inteligencia y la de visión, esto es, si se identifica con alguna de ellas, o si es media entre ellas.

Universidad Pontificia de Salamanca

Repetimos de nuevo que la ciencia de aprobación es ciencia libre para Dios, o posterior al decreto divino, y que, por lo tanto, es una ciencia que nada tiene que ver en la ciencia media de Molina. El problema, pues, de que ahora tratamos, no es cuestión entre tomistas y molinistas, sino cuestión dentro del tomismo.

Pues bien: en esta cuestión, completamente accidental para las relaciones del tomismo con el molinismo, pero de no pequeña importancia para el desarrollo del tomismo en sí mismo, los tomistas están completamente divididos. Seis son, por lo menos, las diferentes opiniones tomistas sobre este problema de la ciencia de aprobación. Pero si nos limitamos, por ahora, para mayor claridad a la ciencia de aprobación respecto a los futuros absolutos, dejando aparte la ciencia de aprobación de los futuribles o futuros condicionados, las opiniones tomistas pueden reducirse a las tres siguientes (3).

42.- PRIMERA OPINION TOMISTA: EL ASTURICENSE.- La primera opinión tomista consiste en colocar la ciencia de aprobación, que es la ciencia por la cual Dios causa las cosas, como verdaderamente media entre la ciencia de simple inteligencia y la de visión.

Según esta opinión, hay que distinguir en Dios estas tres ciencias: a) de simple inteligencia: b) de aprobación: c) de visión. La segunda no se identifica con ninguna de las otras dos, ni es subdivisión de ninguna de ellas; sino que es adecuadamente distinta de ellas, y por lo tanto, media entre ellas. Por la primera de esas tres ciencias Dios conoce los posibles. Por la segunda Dios conoce los futuros, en cuanto futuros. Por la tercera Dios conoce los presentes, esto es, los futuros en cuanto presentes a su eternidad.

El representante verdaderamente ilustre de esta opinión es el Maestro dominicano español Juan Vicente, profesor de teología en Salamanca y en la Minerva de Roma a fines del siglo XVI. Es conocido vulgarmente con el sobrenombre latino de Asturicen-

Universidad Pontificia de Salamanca

nis, que traducido en español, lo mismo puede significar "El Asturiano", como traducen algunos que lo hacen natural de Asturias, que significar "El Astorgano", como traducen otros, y son los más, que lo hacen natural de Astorga. Nosotros le llamaremos "El Asturicense", con lo cual no se prejuzga la cuestión de su lugar de nacimiento.

Por haber colocado la ciencia de aprobación en medio de la de simple inteligencia y la de visión, algunos teólogos vulgares o apasionados tildaron de molinista, al Asturicense, creyendo que eso tenía afinidad con la ciencia media de Molina. No se fijaron en que la ciencia media de Molina es ciencia anterior al decreto libre de Dios, y en eso está precisamente su esencia; mientras que la ciencia media del Asturicense es ciencia posterior al decreto, y completamente libre para Dios. Tal ciencia media en nada se parece a la ciencia media de Molina, como lo notaron casi todos los tomistas clásicos, y entre ellos, Juan de Sto. Tomás, hablando precisamente del Asturicense. (4)

43.- SEGUNDA OPINION TOMISTA: GODOY.- La segunda opinión tomista, la cual es el polo opuesto a la anterior, consiste en afirmar que la ciencia causa de las cosas, llamada ciencia de aprobación, no es media entre la de simple inteligencia y la de visión, ni siquiera es subdivisión de ninguna de ellas; sino que se identifica por completo o adecuadamente con la ciencia de visión, en cuanto visión.

Así, pues, según esta opinión, no hay más que dos ciencias divinas realmente distintas, y con alguna de ellas tienen por necesidad que identificarse todas las otras ciencias que solemos distinguir en Dios. Esas dos ciencias divinas fundamentales, con las cuales se identifican todas las otras, son la ciencia de simple inteligencia y la de visión. La llamada ciencia de aprobación, o ciencia causa de las cosas, se identifica por completo con la ciencia de visión,

Universidad Pontificia de Salamanca

hasta tal punto que no solamente es idéntico en Dios el ver las cosas, que el causarlas, sino que el verlas es anterior en naturaleza al causarlas, y por eso debe decirse, formalmente hablando, que causa Dios las cosas y las cosas son porque Dios las ve; pero no debe decirse que Dios ve las cosas, porque las cosas son, ni porque Dios las causa.

El representante más ilustre, y a la vez el más rígido, de esta segunda opinión, es el tomista dominicano Godoy, celebérrimo profesor de Salamanca, y luego Obispo de Osma. Hemos dicho que el más rígido, pues es casi el único tomista, de entre los que hemos visto, cuyas palabras no ofrecen duda alguna, y cuya opinión no pueda reducirse a la tercera opinión tomista que vamos a exponer (5)

14.- TERCERA OPINION TOMISTA: GONET Y BILLUART.- La tercera opinión tomista es una opinión moderada, la cual trata de guardar un término medio entre las dos opiniones anteriores. Consiste esta opinión en las tres afirmaciones siguientes:

a) la ciencia de aprobación no es media (como quiere el Asturicense) entre la de simple inteligencia y la de visión.

b) pero tampoco se identifica adecuadamente (como pretende Godoy) con la ciencia de visión: sino que la ciencia de visión se subdivide en dos: primera, ciencia de visión, en cuanto aprobación o en cuanto causa de las cosas; segunda, ciencia de visión, formalmente en cuanto visión.

La ciencia de visión, en cuanto aprobación o en cuanto causa de las cosas, no es posterior en naturaleza (como quiere Godoy), sino anterior en naturaleza a la ciencia de visión, en cuanto visión; hasta tal punto que, hablando formalmente de la ciencia de visión en cuanto visión, no debe decirse que las cosas son, porque Dios las ve, sino que debe decirse que Dios ve las cosas, porque las cosas son.

En la primera de estas tres afirmaciones esta opinión se separa y distingue, al menos nominalmente, de la opinión del Asturicense. En cambio, en la segunda y tercera afirmación, ésta

Universidad Pontificia de Salamanca

opinión se separa y distingue realmente de la opinión de Godoy.

Según, pues, esta tercera opinión, no hay más que dos ciencias divinas fundamentales o adecuadamente distintas, que son la ciencia de simple inteligencia y la de visión. Pero como la ciencia de visión se subdivide en dos, vienen a resultar tres ciencias (las dos últimas inadecuadamente distintas) que son: a) ciencia de simple inteligencia: b) ciencia de visión, en cuanto causa o en cuanto aprobación: c) ciencia de visión, en cuanto visión.

Entre esas tres ciencias hay verdadera prioridad y posterioridad de naturaleza. La primera es anterior a la segunda, y la segunda es anterior a la tercera. Con tal que se afirme este orden de prioridad, es cosa secundaria que a la segunda y tercera ciencia se las llame dos ciencias, o se las llame dos funciones de una misma ciencia.

45.- ESQUEMAS DE LAS TRES OPINIONES.- Para que el lector pueda apreciar de un solo golpe de vista la distinción de las tres opiniones expuestas respecto a las divisiones de la ciencia divina, y con respecto al lugar que la ciencia de aprobación ocupa en esas divisiones, no está de más el ofrecerle los tres siguientes esquemas:

I

Ciencia Divina (Asturicense)	a) de simple inteligencia b) de aprobación c) de visión

II

Ciencia Divina (Godoy)	a) de simple inteligencia b) de visión o aprobación

Universidad Pontificia de Salamanca

III

Ciencia Divina (Gonet y Billuart)
(a) de simple inteligencia
(b) de visión (a' visión - aprobación
(b' visión - visión

A simple vista notará el lector que en el primer esquema la ciencia de aprobación aparece en medio de la de simple inteligencia y la de visión. Esa es la opinión del Asturicense. En el segundo esquema, la ciencia de aprobación aparece completamente identificada con la ciencia de visión. Esa es la opinión de Godoy. En el tercer esquema la ciencia de aprobación aparece como una subdivisión de la ciencia de visión, y en esa subdivisión, la ciencia de visión en cuanto aprobación está antes que la ciencia de visión en cuanto visión. Esa es la opinión de Lemos, de Gonet y de Billuart, cuyos textos aduciremos más abajo.

46.- CRITICA DE ESAS TRES OPINIONES TOMISTAS.- A juicio nuestro, la menos probable de esas tres opiniones tomistas es la segunda, esto es, la opinión de Godoy, la cual afirma que la ciencia que es causa de las cosas, y que suele llamarse ciencia de aprobación, se identifica formalmente con la ciencia de visión, en cuanto visión.

En efecto, si la ciencia de visión, formalmente en cuanto visión, fuese la causa de las cosas, parece que habría que afirmar que Dios causa todo lo que ve. De ahí se seguirían una de estas dos cosas: o que Dios no ve el pecado, o que Dios lo causa; cosas ambas inadmisibles.

En cambio, si la ciencia que causa las cosas, no es la ciencia de visión en cuanto visión, sino la ciencia de aprobación, como dicen la opinión primera y la tercera, entonces Dios no causa sino lo que aprueba; y como no aprueba el pecado, queda la vía abierta para mostrar que Dios no causa el pecado, y que

puede verlo sin causarlo.

Por lo tanto, creemos que las dos opiniones más probables en esta materia son la primera y la tercera, esto es, la del Asturicense y la de Lemos, Gonet y Billuart. En realidad la distinción entre esas dos opiniones es casi nominal, en cuanto que, en la opinión del Asturicense, la ciencia de aprobación es llamada o puede llamarse ciencia media, mientras que en la opinión de Gonet y de Billuart es llamada ciencia de visión. Pero, en el fondo, ambas opiniones vienen a decir lo mismo: pues ambas niegan que la ciencia de aprobación, causa de las cosas, sea la ciencia de visión en cuanto visión; y ambas afirman (y eso es lo principal o el fondo en esta materia) que la ciencia de aprobación o de causalidad es anterior en naturaleza a la ciencia de visión en cuanto visión.

47.- UN EJEMPLO.- Para que se vea cómo esa diferencia entre las dos opiniones es casi nominal, pongamos un ejemplo. Todos los teólogos convienen en que a Dios se le debe culto de latría, a la Sma. Virgen culto de hiperdulía, y a los demás santos culto de simple dulía.

Ahora bien, si un teólogo dijese que en el culto católico tenemos tres clases de culto, y otro teólogo afirmase que solamente tenemos dos clases, ambos tendrán razón. Son tres clases de culto en el sentido que los tres cultos son distintos el uno del otro, pues ninguno de ellos se identifica completamente o adecuadamente con el otro. Pero son solamente dos clases en el sentido que solamente dos de ellos, el de latría y el de dulía, son completamente distintos entre sí, pues el otro, que es el de hiperdulía, no es completamente distinto del de dulía, por ser una subdivisión de él.

Igualmente, si un teólogo dijese que el culto de hiperdulía es culto medio entre el de latría y el de dulía,

Universidad Pontificia de Salamanca

y otro teólogo negase que fuese medio, ambos tendrían razón. Es medio en el sentido que dista de ambos extremos: pero no es medio en el sentido que diste igualmente o adecuadamente de ambos extremos; pues de un extremo, que es el culto de latría, dista infinitamente, y del otro, que es en el culto de dulía, no dista infinitamente, o no dista igualmente, por ser una especia o subdivisión de él .

Análogamente tienen razón tanto los tomistas que dicen que las ciencias de simple inteligencia, de aprobación y de visión, son tres ciencias, como los que dicen que son solamente dos. Y tienen razón tanto los que afirman como los que niegan que la ciencia de aprobación sea media entre la de simple inteligencia y la de visión. La cuestión de nombre importa poco, con tal que se convenga, como convienen ambas opiniones, en que la ciencia de aprobación, o de visión en cuanto aprobación, no se identifica formalmente con la ciencia de visión, o de visión en cuanto visión, sino que es prius natura que ella.

48.- SENTIDO DE LA DISTINCION DE GONET Y DE BILLUART.- Como acabamos de ver, Billuart y Gonet, desenvolviendo las indicaciones ya hechas por Lemos, han dividido la ciencia de visión en dos: en ciencia de visión en cuanto aprobación o en cuanto causa, y en ciencia de visión en cuanto visión.

Para que una ciencia se llame con verdad ciencia de visión, que es lo mismo que intuición, hace falta que esa ciencia vea intuitivamente algo. Para que, pues, tanto la ciencia de visión-aprobación como la ciencia de visión-visión, sean verdaderas ciencias de visión o verdaderas funciones de la ciencia de visión, hace falta que ambas sean visión intuitiva de algo. A la vez, para que una de esas dos ciencias o funciones de visión, sea anterior en naturaleza a la otra, hace falta que lo visto por la una sea prius natura que lo visto por la otra. Ahora bien, el lector deseará saber qué es lo que ve la ciencia de aprobación, o de visión en cuanto aprobación, y que es lo que ve la ciencia

de visión, o de visión en cuanto visión, para que puedan llamarse dos verdaderas ciencias o dos funciones distintas de una misma ciencia.

Para entenderlo claro, basta recordar lo que indicamos arriba (Nº 33): que una cosa es el orden al efecto y otra cosa es el efecto en sí mismo. La causalidad actual, que en Dios se llama también voluntad (volición) o decretos, no es el efecto mismo, sino que es el orden actual al efecto. En cambio, lo causado por esa causalidad actual, o por esa voluntad o por esos decretos, no es solamente el orden actual al efecto, sino que es también el efecto en sí mismo.

Cuando decimos, pues, que la ciencia de aprobación, aun con prioridad de naturalewa a la ciencia de visión en cuanto visión, es ya ciencia de visión, pero de visión en cuanto causa o en cuanto aprobación, se entiende que es ya ciencia de visión del orden al efecto, sin ser todavía visión del efecto en sí mismo. En cambio, la ciencia de visión en cuanto visión, posterior en naturaleza a la ciencia de visión en cuanto aprobación, no es solamente visión del orden de la causa al efecto, sino que es ya visión del efecto mismo (6).

49.- LA CAUSALIDAD DIVINA Y LO CAUSADO POR DIOS.- La raiz de eso está en que, aunque el causar y el ver sean en Dios no solamente simultáneos, sino también un solo y simplicísimo acto, nuestra razón distingue en Dios estas dos cosas:

a) Causalidad divina actual, esto es, causación o acción divina de causar, la cual en el orden de intención o de eternidad se llama voluntad (volición) divina o decretos divinos, y a la cual en el orden de ejecución o del tiempo, corresponden las mociones divinas, todo eso

constituye el llamado orden actual de Dios al efecto.

b) Lo causado por Dios mediante causalidad actual, o esa voluntad, o esos decretos, o esas premociones, y que se llama el efecto en sí mismo.

De esas dos cosas, es evidente que la primera es anterior en naturaleza a la segunda, pues no existe la causalidad porque existe lo causado, sino que existe lo causado, porque existe la causalidad actual.

50.- VISION DE LA CAUSALIDAD Y VISION DE LO CAUSADO.- Como Dios ve todo lo que es, hay que distinguir paralelamente dos ciencias de visión, o dos actos o funciones de la ciencia de visión, que son:

a) Visión de la causalidad actual divina, o de la volición divina, o de los decretos divinos, o de las premociones divinas o del orden de la causa divina al efecto. Esa es la llamada ciencia de visión en cuanto causa, o ciencia de visión en cuanto aproba - ción.

b) Visión de lo causado por Dios, o visión del efecto mismo. Esa es la llamada ciencia de visión en cuanto visión.

Es evidente que, de esas dos cosas, la primera es anterior en naturaleza a la segunda; pues si la causación es antes que lo causado, la visión de la causación tiene que ser antes que la visión de lo causado.

51.- COMPARACION DE ESAS CUATRO COSAS ENTRE SI.- Por lo tanto, colocando juntos y en orden esos dos objetos vistos y esos dos actos de visión, resultan las cuatro cosas siguientes:

a) causación divina, u orden al efecto.

b) visión de esa causación o ciencia de visión en cuanto causa.

c) efecto causado por Dios, o el efecto en sí mismo.

d) visión del efecto mismo, o ciencia de visión en cuanto visión.

Universidad Pontificia de Salamanca

A la simple vista de esas cuatro cosas, aparecen claros el sentido y la verdad de las siguientes afirmaciones de Lemos, de Gonet y de Billuart, o sea, de la tercera opinión tomista, a saber:

Primera, la ciencia de visión hay que dividirla en dos ciencias o dos funciones de visión: ciencia de visión en cuanto causa, o en cuanto aprobación y ciencia de visión en cuanto visión. Esas dos ciencias o visiones son la segunda y cuarta de esas cuatro cosas.

Segunda, comparadas esas dos ciencias o funciones entre sí, la ciencia de visión en cuanto causa, que ocupa el segundo lugar de esas cuatro cosas, es anterior en naturaleza a la ciencia de visión en cuanto visión, que ocupa el lugar cuarto.

Tercera, comparados ambos con el efecto en sí mismo, que ocupa el tercer lugar, este efecto en sí mismo es posterior a la ciencia de visión en cuanto causa, que ocupa el lugar segundo, y anterior a la ciencia de visión en cuanto visión, que ocupa el lugar cuarto.

Cuarta, que si por ver se entiende la ciencia de visión en cuanto causa, hay que afirmar que las cosas son porque Dios las ve, y no viceversa; pues el ser de las cosas o ser del efecto en sí mismo, que ocupa el tercer lugar, es posterior a la ciencia de visión en cuanto causa que ocupa el lugar segundo. En cambio, si por ver se entiende la ciencia de visión en cuanto visión, hay que decir que Dios ve las cosas, porque son, y no viceversa, pues el ser de las cosas en sí mismas que ocupa el tercer lugar, es anterior a la ciencia de visión, que ocupa el lugar cuarto.

52.- TEXTOS CONFIRMATIVOS DE LEMOS, GONET Y BILLUART.- Sed dices: Per scientiam visionis, ut visionis est, res non producuntur, quia scientia visionis intuetur ipsas res jam

Universidad Pontificia de Salamanca

productas: ergo illas jam productas praesupponit...

Ad quod tamen facile respondetur scientiam liberam in Deo, et res producere, et illas a se productas intueri: ita quod eadem scientia libera secundum unam ratinem praesupponitur ad seipsam, ut seipsam, ut habet rationem aliam. Primo emim habet res producere, et secundum hanc praecisam ratinem vocatur et est causa rerum. Habet secundo illas res productas intueri, et secundum hanc praecisam rationem rerum productionem praesupponit, et solum habet illas intuiri, et vocatur scientia vision. Unde loquendo formaliter et proprio de scientia visionis, ut videlicet visionis est, secundum hanc praecisam rationem debet concedi illam non esse rerum causam, sed res causatas intueri...

Nec hic placet quod a quibusdam St. Thomae discipulis dicitur, non esse videlicet de ratione notitiae intuitivae quod prioritate aliqua rationis praesupponat objectum existens, sed satis esse quod simul natura et ratione sit illi existens et praesens objectum; quod probant quia si visio mea produceret aliquod existens, esset illius intuitiva visio, licet ut existens non praesupponatur ad talem visionem. Imo altius adhibent exemplum de cognitione comprehensiva Patris (en la Trinidad) ex qua sicut ex notitia intuitiva Filii ipse Filius generatur; non tamen aliqua ratione Filius ad illam cognitionem praesupponit potest.

Non, inquam placet iste modus dicendi, sed verum esse arbitramur, de ratione notitiae intuitivae, quatenus intuitiva est, esse ut saltem prioritate rationis praesupponat existens quod intuetur; specificat ergo objectum praesens seu existens notitiam, quatenus intuitiva est: ergo prius ratione est illa. Patet consequentia, quia omne specificans et denominans prius aliqua ratione est quam specificatum et denominatum, sumptum formaliter quatenus specificatum et denominatum est.

Unde ad primum objectum, dicendum est quod in tali casu visio mea et debet prius ratione considerari ut productiva illius, sicut de scientia visionis explicatum est.

Universidad Pontificia de Salamanca

Ad secundam objectionem dicendum est quod cum Sti. Thomae discipuli in materia de Trinitate dicunt "Verbum aeternum generari ex notitia intuitiva ipsius Filii", propositio sumitur quasi materialiter; in hoc videlicet sensu, quod Verbum generatur ex Patris cognitione, quae intuitiva est ipsius Verbi, non autem quod ex notitia intuitiva ipse Filius generetur; quia si hoc esset verum, nec solum essent simul rationne aut origine notitia intuitiva Verbi et Verbum ipsum generatum: sed quod magis est, prius origine esset notitia Verbi intuitiva quam intelligatur ipsum Verbum generatum; quia prior origine est illa cognitio Patris, quam Verbum esse generatum: ergo si ex illa sicut ex notitia Verbi intuitiva formaliter loquendo ipsum Verbum generatur, utique illa ut intuitiva praecedet origine Verbum esse generatum.

Tandem quod objectum, et notitia vel scientia sint simul natura Aristoteles et S. Thomas nunquam dixerunt, sed semper docuerunt, ob rationem a principio factam, formaliter loquendo de objecto, illud prius ratione esse quam scientiam vel notitiam.

Igitur loquendo de scientia speculativa Dei, quatenus intuitiva est, dicendum : quia res futurae sunt, ideo illas Deus intuetur, ita ut hujus denominationis ratio prima sit res esse praesentes divinae cognitioni. Probatur: nec ideo res praesentes sunt, quia Deus illos videt praesentes, sed potius eas intuetur et videt, quia ipsae sibi praesentes sunt. (Lemos, Panoplia, tom. I, part. 2, tract. ultimus, cap. II, circa finem et cap. 12, Unde dicendum est secundo, pag. 319-320).

Hemos citado de Lemos textos más extensos de lo que acostumbramos para que el lector vea, no solamente que Lemos sigue esa opinión de que la ciencia de visión en cuanto aprobación o causa de las cosas es anterior en naturaleza

Universidad Pontificia de Salamanca

a la ciencia de visión en cuanto visión, sino que también rebate admirablemente las objeciones de algunos tomistas contrarios. En las citas que ahora daremos de Gonet y de Billuart seremos más breves. Dicen así:

Dico quarto: scientia visionis, quatenus formaliter visionis est, non est causa rerum, sed solum quatenus est approbationis. Probatur primo ex S. Thoma hic art. 8, in fine corporis, ubi decit: Scientiam Dei esse causam rerum secundum quod habet voluntatem conjunctam, et prout consuevit nominari SCIENTIA APPROBATIONIS. Quod nihil clarius et expresius in favorem nostrae conclusionis dici potest... Denique suaderi potest conclusio ratione evidenti. Si scientia visionis, reduplicative quatenus visionis est, esset causa rerum, Deus esset causa peccatorum, non solum quantum ad entitatem quam de materiali includunt, sed etiam quantum ad militiam et deformitatem quam de formali important... Nam scientia visionis, quatenus visionis est, formaliter attingit peccata quantum ad militiam... Objicies secundo: scientia visionis praesupponit res ut existentes et factas a Deo: ergo non est causa rerum... Respondeo primo, haec argumenta solum probare, scientiam visionis, quatenus formaliter et reduplicative visionis est, non esse causam rerum; cum sub hac ratione illas praesupponit, in aliquo priori naturae et rationis factas a seipsa prout practica est et approbationis. (Gonet, de Scientia Dei, trac. III, disp. 3, art. 2, Nos. 37, 40, 46, 47).

Scientia visionis non est causa rerum, ut visionis est, sed ut habet adjunctam voluntatem, seu ut est approbationis... Imo potest etiam absque praejuditio nostrae sententiae, hoc dictum Patrum (scilicet ideo res a Deo sciri quia futurae sunt) verificari in sensu causali. Cum enim scientia visionis, habeat duo munia, etenim simul tempore efficit et videt; et cum prius natura concipiatur effici se esse quam videri, secundum hanc parecisionem verificatur in sensu causali quod res ideo videantur quia sunt... Pro solutione plurium aliarum objectionum, prae oculis semper habe primo; scientiam visionis habere duo mu

nia, videre et efficere, et non efficere quatenus est visionis, sed quatenus approbationis et ut applicata per decretum divinae voluntatis. (Billuart, de Deo, diss. V, art. III, solvuntur objectiones).

Como se ve por estos textos de Lemos, Gonet y Billuart, y de otros muchos tomistas que pudieran citarse, la ciencia de aprobación, o lo que es lo mismo, la función de la ciencia de visión en cuanto aprobación, es en el fondo una ciencia o función verdaderamente MEDIA entre la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión en cuanto visión. Por eso ha dicho con razón Godoy: "Juxta hanc solutionem, ratio et formalitas productionis MEDIAT inter simplicem notitiam et formalitatem intuitionis". (Godoy, loc. cit.).

53.- IMPORTANCIA SUMA DE ESA TERCERA OPINION TOMISTA.- Si algún lector se ha admirado de que nos hayamos ocupado con tanta extensión e insistencia de una cosa que confesamos ser discutible y disentida dentro del tomismo, es porque se trata de una cosa que, aunque sea accidental para combatir al molinismo (y por eso se ocupan poco de ella ordinariamente los tomistas clásicos), es de suma importancia a juicio nuestro, para el futuro desarrollo del tomismo en sí mismo, objeto principal de que nosotros nos ocupamos.

Esa importancia se irá viendo claramente en los capítulos posteriores de esta obra. Por ahora basta una indicación, que es la siguiente/

La inteligencia divina, y por lo tanto, la visión divina en cuanto visión, no puede dividirse en falible o infalible, esto es, en resistible y no resistible de hecho por la criatura. En cambio, la voluntad divina, llamada también causalidad divina, o aprobación divina, puede dividirse y se divide en falible e infalible, esto es, en resis

SEMINARIO MAYOR=SALAMANCA BIBLIOTECA

tible o no resistible de hecho por la criatura.

Si, pues, la ciencia causa de las cosas, que S. Tomás llama la ciencia de aprobación, se identificase por completo con la ciencia de visión en cuanto visión y fuese posterior a ella, como quiere Godoy, entonces se ve claro cómo podría dividirse la ciencia de aprobación o de causalidad en falible e infalible (esto es, en ciencia con causalidad falible y con causalidad infalible) ; y parece que habría que decir que la criatura no puede hacer más ni menos que lo que Dios aprueba, o quiere, o causa, pues es evidente que no puede hacer ni más ni menos que lo que Dios ve. Si la aprobación o causalidad divina es posterior a la visión, la aprobación no puede ser falible, siendo infalible, como tiene que serlo, la visión.

BIBLIOTECA DIOCESANA SALAMANCA

En cambio, si la ciencia de aprobación o de causalidad de las cosas, no es formalmente la ciencia de visión, en cuanto visión, sino que es anterior, en naturaleza a ella, y como por otra parte la voluntad, o la causalidad, o la aprobación divina se subdividen en infalibles y falibles, queda con ello el camino abierto y expedito en el tomismo para subdividir la ciencia de aprobación, en ciencia mediante aprobación infalible y ciencia mediante aprobación falible, esto es, mediante aprobación irresistible y mediamte aprobación resistible por la criatura, como queda también camino abierto para entender cómo la criatura pueda hacer menos (pues más es metafísicamente imposible que lo haga) que lo que Dios aprueba o quiere, sin que por eso haga ni más ni menos que lo que Dios ve; pues formalmente hablando, la ciencia de visión en cuanto visión, o el ver de Dios, en cuanto ver, es posterior al hacer de la criatura, y no hace la criatura porque Dios ve, sino que Dios ve porque hace, y lo que hace, la criatura. No cabe jamás hacer lo contrario de lo que Dios ve que se hace. Pero si el ver de Dios es posterior al hacer de la criatura, no repugna que se vea infaliblemente lo hecho faliblemente, esto es, lo hecho con una aprobación o decreto o moción de Dios a la cual la

Universidad Pontificia de Salamanca

criatura podía de hecho resistir, pero de hecho no resistió. Cómo lo ve Dios, será objeto del capítulo siguiente en que estudiemos las relaciones de la causalidad divina con su eternidad.

54.- SINTESIS DEL CAPITULO EN DOS PUNTOS FUNDAMENTALES.- Por ahora nos daremos por satisfechos con que el lector haya quedado persuadido de que pueden defenderse dentro del tomismo estas dos cosas:

a) La ciencia de visión en cuanto aprobación, o la ciencia de visión en cuanto causa de las cosas, es anterior en naturaleza a la ciencia de visión, en cuanto visión.

b) Hablando formalmente de la ciencia de visión, esto es, hablando de la ciencia de visión en cuanto visión, no existen los actos libres de la criatura, porque Dios los ve, sino que Dios los ve porque existen como lo veremos más claro en el capítulo undécimos al examinar las relaciones entre la ciencia de Dios y el ver de las cosas.

Esas dos cosas están expresamente afirmadas por tomistas de la talla de Lemos, Gonet y Billuart, y hasta puede decirse que es la opinión más común dentro del tomismo.

---

(1) He aquí las palabras del Santo Doctor:
Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia artificis est causa artificiatorum eo quod artifex operatur per intellectum suum. Unde oportet, quod forma intellectus sit principium operationis: sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est, quod forma naturalis, in quantum est forma movens in eo, cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis, secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum ut dicitur in 9 Methapic. Manifestum

Universidad Pontificia de Salamanca

est autem, quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere; unde necesse est quod ejus sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari SCIENTIA APPROBATIONIS. (D. Thomas, I. q. 14, art. 8).

Que esta doctrina de Santo Tomás, sobre que la ciencia divina libre o llamada de aprobación, es causa de todas las cosas, debe aplicarse no solamente a las cosas que son absolutamente futuras, sino también a las cosas que son condicionalmente futuras, lo demuestran con evidencia todos los tomistas. Citaremos por lo claros y breves, los dos textos siguientes de Billuart y de Gazzaniga.

Futuritio conditionata non relinquit rem in statu possibilitatis, sed transfert ad statum aliqualis futuritionis: mediat enim inter possibilitatem et futuritionem absolutam. Item est aliquid reale, aliquid verum et cognoscibile, ac tandem dicit aliquam actualitatem quam non dicit possibilitas, nimirum ordinem ad existentiam si ponatur conditio. Atqui; primo, res non potest transire a statu possibilitatis ad statum aliqualis futuritionis per seipsam; neque per voluntatem divinam praecise ut potentem, cum haec relinquat rem in statu possibilitatis; ergo per voluntatem divinam aliter dispositam quam erat in illo priori signo in quo res concipiebatur tantum possibilis; disponitur autem aliter per suum decretum. Secundo, ista realitas, ista veritas et actualitas quam dicit futuritio conditionata, non potest subterfugere divinam causalitatem, Deus autem nihil causat extra se, nisi ad id libere determinatus. (Billuart, de Deo, diss. 6, de Scientia Media, art. 6, p. 5).

Demum constans est Sti. Thomae principium, nihil esse futurum ante Dei decretum, quomadmodum superius demanstravimus. Hoc autem principium scientiae mediae objectum tollit, quod est futurum (condicional) ante Dei decretum adepque ipsam scientiam mediam diruit a fundamentis... Etenim distinguenda est rei existentia ab ejus futuritione, seu ut St. Thomas loquitur (quaest. 12 de Veritate, art. 10 ad p. 2) distinguere oportet eventum rei et ordinem ad eventum. Futuritio seu ordo vel habitudo ad eventum est de praesenti... ergo debet esse modo aliqua illius causa... scilicet divinum decretum. Quod si adversarii contendant hanc futuritionem conditionatam nihil esse reale tunc exponant quaeso in quonam futura conditionata a possibilibus distinguuntur, si nihil prae illis habent. (Gazzaniga, de Scientia Dei, cap. 8, Nos. 155 y 159).

(2) In hoc ergo Patres Societatis a temporibus Ludovicus Molinae unanimiter conveniunt, Deum non cognoscere futura conditionata libera in aliquo decreto absoluto actuali, sed ante illum. (Billuart, de Deo, diss.VI, art. 6). Molinismus est opinio quae omnia divinitatis jura evertit cum elatione hominis. (Billuart, de Deo, diss. VIII, art. 4 p. 4 Solvuntur objectiones).

Et in ista praescientia conditionata affirmant (Patres Societatis) consistere totam concordiam Molinae. Et quamvis modo non

liceat ex professo ostendere hujus scientiae impossibilitatem et qualiter omnium magnarum falsitatum est origo et fundamentum... (Lemos, Historia Congregationum de Auxiliis, Disputatio XIV coram Clemente VIII, pag. 408).

Physica praedeterminatio et scientia media sunt fere unica doctrinae thomistae et molinisticae tessera, ex cujus vel assertione vel denegatione, tam graves, et tam contrariae deducuntur illationes circa scientiam, providentiam, omnipotentiam, dominium Dei, et ejus gratiam ad circa nostram libertatem ac meritum, ut pene pro resolutionis diversitate, diversa sit Theologia. (Ludovicus Vincentius Massino, Ord. Praed., Propositionum canonice damnatarum praedamnation Augustino-Thomistica, tom. 1, cap. 1, Nº 59, pag. 27, Valentiae 1761).

(3) Esas tres opiniones tomistas que versan sobre los futuros condicionados, y de las cuales no nos ocupamos en este capítulo, consisten en que unos tomistas creen que el conocimiento divino de los futuros condicionados, cuya condición no se pondrá, pertenece simpliciter a la ciencia de visión: otros creen que pertenece simpliciter a la ciencia de simple inteligencia: otros creen que no pertenecen simpliciter a una ni a otra, sino reductivamente a alguna de ellas. Para no aburrir con citas, baste aducir los siguientes textos de Godoy y de Lemos:

Ad hoc argumentum respondet Magister Gonzales (de Albelda) cognitionem futurorum conditionatorum pertinere ad scientiam visionis... et oppositum, inquit ipse, parit magnam confussionem... Alii respondet scientiam fonditionatorum reductive pertinere ad scientiam visionis, et etiam reductive pertinere ad scientiam simplicis intelligentiae ... Caeterum nec modus iste dicendi plene satisfacit... Unde his omissis... dicimus simpliciter esse simplicem notitiam. (Godoy, de Scientia Dei, disp. 38, Nos. 29, 42, 43, 45).

Sunt ex discipulis St. Thomae, qui dicant haec futura conditionata certo a Deo cognosci per scientiam simplicis intelligentiae... Alii praeterae ex Sti. Thomae discipulis asserunt cognosci haec talia conditionata futura per scientiam liberam, quam dicunt mediam inter scientiam simplicis intelligentiae et visionis... Unde his omissis... dicendum quod futura talia debent reduci ad scientiam visionis, et per illam debent cognosci" (Lemos, Panoplía, tom. 1, art. 2, tract. 5, cap. 22, pags. 255 y 258).

En vista de esta variedad de opiniones entre los grandes tomistas, los tomistas que casi podríamos llamar de segunda fila, o vulgarizadores del tomismo se contentan casi con decir que esa es una cuestión libre y pura cuestión de nombre. "Ex his duabus sententiis, elige quam malueris, est quaestio de nomine". (Billuart de Deo, diss. VI, art. 5, solvuntur objectiones, obj. 3ca). "Dissident Thomistae in-

ter se an hujusmodi scientia (futurorum conditionalium) dicenda sit simplicis intelligentiae, an visionis, quae pura est logomaquia". (Gazzaniga, de Scientia Media, cap. 8, Nº. 166).

Esas tres opiniones tomistas sobre los futuros condicionados, como las tres opniniones tomistas, de que vamos a hablar en este capítulo, sobre los futuros absolutos, parecen indicar que los campos u objetos propios o formales de las ciencias de simple inteligencia y de visión no están todavía claramente deslindados en el tomismo, y que existe en medio un trozo de terreno algo oscuro, del cual se sabe con certeza en el tomismo que es campo posterior al decreto actual de Dios, y por lo tanto, que pertenece a la ciencia de aprobación; pero se ignora aún o se discute entre los tomistas si pertenece a la ciencia de simple inteligencia o a la ciencia de visión o es media entre ambas ciencias.

(4) Sed est secundo notandum, triplicem in divino intellectu, nostro modo intelligendi, reperiri cognitionem et scientiam Prima est scientia simplicis intelligentiae. Secunda, scientia approbationis. Tertia, scientia visionis.

Per primam scientiam novit Deus res ut possibiles fieri, et ob id scientia simplicis intelligentiae.

Per secundam cognoscit res ut faciendas ab ipsomet Deo, vel inmediate, vel mediantibus causasis secundis; Dei providentia. Unde satis inerudite quidam moderni hanc scientiam confundunt cum scientia simplicis intelligentiae quae, ut dixi, est pure speculativa. Ad hanc scientiam quam diximus esse approbationis, reducitur scientia permissionis seu permissiva, qua Deus cognoscit mala culpae ut futura per malitiam humani aut angelici arbitrii, quod ex permissione Dei sua abutitur libertate.

Per tertiam autem scientiam cognoscit Deus ab aeterno res omnes in aliqua temporis differentia futuras, ut coexistentes suae aeternitate, ac proinde ut sibi praesentes. (Joannes Vincentius Asturicensis, Relectio de Habituali Christi., gratia, q. 6, dub. 1, pag. 617).

Circa secundum punctum, quod supra possuimus, scilicet an scientia approbationis sit media et condistinta a scientia simplicis intelligentiae et visionis? Fuit sententia M. Joannis Vicentii, selectione de Gratia Christi Quaest. VI, dub. 1, pag. 617, distinguendam esse scientiam approbationis ab utraque ista scientia, quia scientia approbationis respicit res, non ut futuras set ut faciendas, et sub hoc respectu distinguitur a scientia simplicis intelligentiae, quae respicit illas ut pure possibiles, et a scientia visionis, quae respicit illas ut pure futuras. Eamdem sententiam aliqui attribuunt Molinae in prasenti quaestione, art. 13, disp. 17 P Triplicem secientiam; sed ibi non agit (Molina) de scientia approbationis, ut media inter scientiam visionis et simplicis intelligentiae, sed de sciэetia conditionata media inter liberam et necessariam, de qua agemus infra. (Joannes a Sto. Thoma, de scientia Dei, quaest. 14, disp. 18, art. 3, Nº 12).

Noster Vincentius tertium membrum superaddendum esse existimit, nempe scientiam approbationis qua Deus cognoscit futura (Godoy, De scientia Dei, disp. 29, Nº. 17, tom. 1, pag. 291).

(5) Ad hoc argumentum doctissimus quidam ex nostris (alude probablemente a Lemos o a Gonet) respondet in scientia visionis duplicem esse distinguendum conceptum, causalitatis scilicet et intuitionis, quorum iste secundus in primo fundatur et illum supponit: unde quamvis sub formalitate intuitionis, non praecedat ordine naturae creaturas productas, praecedit illas tamen sub alio inadequato conceptu, scilicet productionis seu causalitatis... Sed licet haec solutio subtilis sit, mihi tamen non placet... Tunc quia jam erit falsum creaturas existere seu esse futuras, quia videntur a Deo. Tunc etiam quia jam non salvatur scientiam visionis Dei regulative ad productionem creaturarum concurrere... Tunc denique quia, juxta hanc solutionem, ratio et formalitas productionis mediat inter simplicen notitiam et formalitatem intuitionis; qua ergo de causa scientiae visionis attribuitur ratio causalitatis et negatur simplici notitiae? Imo potiori jure isti quam illi attribuenda videtur; cum ad istam subsequatur et illam praecedat (Godoy, de scientia futurorum disp. 41, Nº. 80-83).

Pronto va a ver el lector que esta doctrina que aquí combate Godoy, es precisamente la doctrina de Lemos, de Gonet y de Billuart, y de la mayoría de los tomistas, aunque algunos tomistas de hoy día no parezcan haberse dado cuenta de ello, ni de las consecuencias importantes que de ella se siguen para el desarrollo de la doctrina tomista.

(6) Divina praescientia respicit futura secundum duo, scilicet sundum quod sunt in seipsis, in quantum scilicet ipsa praesentialitas intuetur, et secundum quod sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectum. (D. Thomas, II-II, q. 171, art.6-, ad. 2).

Circa futurorum enim cognitionem duo est considerare: scilicet ipsum ordinem causarum ad futuros effectus, et exitum sive executionem hujus ordinis, in hoc quod effectus actu procedunt ex suis causis... Sed Deus no solum cognoscit futura ratione ordinis causarum, sed etiam quantum ad ipsum exitum vel executionem ordinis. Cujus ratio est quia ejus intuitus aeternitate mensuratur. (D. Thomas, de Veritate, q. XII , art. 10). Cum in divina praescientia sit cognitio ordinis et eventus, quaedam prophetia derivatur ex una parte, quaedam ex alia. Praescientia vero Dei, secundum hoc proprie praescientiae nomen habet, quod ad eventum respicit qui futurus est: ORDO ENIM AD EVENTUM EST IN PRAESENTI; unde de eo est magis scientia quam praescientia. (D. Thomas, ibid. ad 2).

Si prophetia comminationis referatur ad ordenem cau-

Universidad Pontificia de Salamanca

sarum quem directe respicit, sic est absque omni conditione; absolute enim est ita ordinatum esse in causis ut hoc contingat. Si autem referatur ad eventum quem respicit indirecte, sib intelligenda est sub conditione causae. (D. Thomas, ibid. ad. 8).

Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futurae, sed ipsum esse rei intuebatur. (D. Thomas, I Sent. dist. 38, q. 1, art. 5).

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO V

CIENCIA DIVINA Y ETERNIDAD DIVINA

55.- OBJETO DE ESTE CAPITULO.- En el presente capítulo, y bajo el título de ciencia divina y eternidad divina, no vamos a ocuparnos de todas las cuestiones que se refieren a eternidad de Dios, sino sólo o principalmente de la cuestión siguiente: "Qué relaciones tiene la infalibilidad de la ciencia divina sobre los futuros contingentes con la presencia física de las cosas a la eternidad". Esta cuestión suelen tratarla los tomistas con este título: "Si para la infalibilidad de la ciencia divina se requiere la presencia física de las cosas a la eternidad".

Por lo tanto, damos por supuestos, contentándomos con indicarlas, todas aquellas verdades, referentes a la naturaleza de la eternidad divina, en que estén unánimes todos los teólogos, o en que estén unánimes o casi unánimes todos los tomistas. Las verdades referentes a la eternidad divina, sobre las cuales estén unánimes los tomistas, pueden reducirse a las cinco siguientes:

56.- ETERNIDAD DE LA CIENCIA DIVINA.- La primera de las verdades en que están unánimes todos los tomistas, y aun todos los teólogos católicos, por ser verdad de fe, es que Dios no es solamente eterno, sino también la eternidad misma. Eso mismo hay que decir de la ciencia divina y de los decretos divinos, por identificarse con el ser divino. Conviene no olvidar eso, pues con frecuencia no se fijan algunos entre la infinita diferencia que hay entre ser algo eterno, y ser la eternidad misma. Una criatura, creada por Dios ab aeterno sería eterna; pero ni ella ni su ciencia serían la eternidad misma. En cambio, Dios y su ciencia, no solamente son eternos, sino que son la misma eternidad.

Universidad Pontificia de Salamanca

57.- PRESENCIA FISICA DE TODAS LAS COSAS A LA ETERNIDAD DE DIOS.- La segunda verdad admitida por casi todos los tomistas es la llamada "presencia física de todas las cosas a la eternidad de Dios".

Para formarse, en cuanto es posible, una idea justa de esta verdad, no menos oscura y misteriosa en sí misma, que afirmada y repetida con insistencia por Sto. Tomás, conviene recordar algunas nociones tomistas sobre la naturaleza de la eternidad divina.

La eternidad de Dios es, a la vez, una duración infinita y una duración simplicísima.

Por ser duración infinita abarca en su seno todas las duraciones de todos los otros seres, pasados, presentes o futuros, y coexiste, por lo tanto, a todos esos seres en todos los momentos que dure su existencia. Por ser duración simplicísima e indivisible abarca todas esas duraciones y todos esos seres de una manera simultánea, y no sucesiva, esto es, desde toda la eternidad.

Así como una extensión infinita abarcaría a todas las partes del espacio, por distantes que esas partes estuviesen unas de otras, y a todos los cuerpos colocados en ese espacio; así también una duración infinita, cual es la eternidad, abarca necesariamente todas las partes de esa duración que llamamos tiempo, y todos los seres que en el tiempo existen.

Y así como dos cuerpos colocados en diferentes puntos del espacio, distarían entre sí, y no estarían presentes el uno al otro, pero no distarían de una extensión infinita que los envolviese a ambos, sino que ambos estarían presentes a ella y en contacto físico con ella: así también dos seres, colocados en diversas partes del tiempo, distan entre sí, y no son presentes, sino pasados o futuros, el uno al otro; pero no distan ni son pasados o futuros, sino presentes, respecto a la eternidad de Dios.

Universidad Pontificia de Salamanca

O mejor aún: así como los diferentes miembros del cuerpo humano, por ejemplo, la cabeza y los pies, distan uno de otro, pero ninguno de ellos dista del alma que está en contacto físico y simultáneo con todos los miembros: así también, las diferentes partes del tiempo, y las diferentes cosas que en esos tiempos existen, distan unas de otras, y son pasadas o futuras las unas con respecto a las otras: pero no distan, ni son pasadas o futuras, sino físicamente presentes, respecto a esa infinita y simultánea duración de Dios que se llama la eternidad.

Esa continencia real de todos los tiempos y de todos los seres por la eternidad, o esa coexistencia actual y simultánea de la eternidad con todos los seres y duraciones del tiempo, es lo que llaman los tomistas "la presencia física de todas las cosas a la eternidad de Dios".

La presencia física de las cosas a la eternidad, no quiere decir formalmente o solamente que las cosas estén presentes a la inteligencia de Dios, en cuanto que Dios las conoce o las ve: sino que quiere decir, formalmente y ante todo, que están presentes al ser divino; y que precisamente por estar presentes al ser de Dios, es por lo que están intuitivamente presentes a la inteligencia de Dios. Por lo tanto, eso significa que no están las cosas físicamente presentes a la eternidad de Dios, porque Dios las ve; sino que Dios las ve, porque están presentes a su eternidad; hasta tal punto que, si hacemos la hipótesis de que Dios, siendo la eternidad misma, no fuese inteligente, las cosas estarían físicamente presentes a la eternidad de Dios, sin estarlo a su inteligencia. Que la presencia física de todos los futuros a la eternidad de Dios no se funda en la omnisciencia de la inteligencia divina, ni siquiera en la continencia causal de la esencia divina, sino que se funda formalmente en la eternidad divina, es una idea

Universidad Pontificia de Salamanca

de gran trascendencia, y no estará de más el confirmarla con algunos textos de Lemos, Cayetano y los Salmanticenses, dicen así:

"Unde cum aeternitas, formaliter de illa loquendo, cognoscens non sit, non ita propria dicuntur res ei esse praesentes realiter secundum suas existentias, sicut hoc modo proprie dicuntur esse realiter Deo in sua aeternitate praesentes. (Lemos, Panoplia, tom. 1, part. 2, tract. ultimus cap. 16, pag. 332). Non ideo futura habitura sunt esse in tempore, quia sic illud prius habuerunt in aeternitate, sed potius e contra dicendum est quod quia futura habitura sunt esse in tempore, ideo illud habent coexistens aeternitati. (Lemos, loc. cit. cap. 17, pag. 33). Dicendum est tertio: coexistentia futurorum ad aeternitatem non est desumenda formaliter loquendo ex ratione entis per essentiam, nec ex eminentiali continentia qua omne nens per participationem continetur in ente per essentiam, licet id asserat quidam Sti. Thomae descipulus, alias doctus... Unde si per impossible daretur infinita quaedam duratio tota simul et indivisibilis, sine eo quod esset ens per essentiam, imo sine eo quod esset inmutabilis, talis esset aeternitas, et vere ambiret omne tempus etiam futurum, eique proinde ea quae in tempore futuro haberent esse, coxixterent (Lemos, loc. cit. ; pag. 334). Praetere illa ratio continentiae eminentialis, etiam possibilia continet, quae tamen aeternitati non coexistunt; non ergo ex illa eminentiali continentia sumetur coexistentia rerum ad aeternitatem. Quod si dicatur esse eminentialem continentiam liberam, videlicet respectu productorum vel producendorum, nec satisfacit. Primo, quia haec libera continentia eminentialis, est continentia causans, vel conservans res, vel utrumque simul; ab ente enim per essentiam pendet omne ens per participationem, sicut a primo causante seu producente, et a conservante. Ad istam autem salvandam continentiam, sufficit quod res contineantur cum actu producuntur et conservantur, non antequam efficiantur. Unde ex isto capite futura non coexisterent illi enti per se, sic eminenter res continenti quod velim omnes advertant (Lemos, loc. cit.). Et praeterea,

quia haec libera continentia eminentialis, praesupponit nos tro modo intelligendi illarum rerum liberam productionem; quia enim res a Deo est producta; ideo ab ipso eminentiali continentia libera continetur; futura autem coexistunt ae - ternitati antequam intelligantur fieri seu produci, ex hoc solum quod sunt in tempore futuro producenda (Lemos, ibi - dem). Tandem , aeternitati pariter et eodem modo coexistunt futura BONA AC PECCATA; at illi eminentiali continentiae non sic, quia ab illa peccata non fiunt, nec conservantur: ergo non ex isto capite continentiae eminentiali, sed ex vera ra- tione aeternitatis omnia futura, sive bona sive mala, ei ae- qualiter coexistunt. Et ratio est quia aeternitas non habet rationem causae produdentis seu afficientis illa; sed tantum continentis ea sicut infinita et suprema duatio comprehendens omne tempus, et omnia quoae in ipso facienda sunt (Lemos, loc. cit. pag. 335). Sciendum estigitur primo ad evidentiam ter - minorum, quod esse praessens seu coexistens aeternitati, for- maliter lequendo, abstrahit a praesentia cogniti ad cognos - centem, quoniam; si aeternitas esset res non cognoscitiva, et lapis quandoque esset, esset ibi vera praesentia et coexis- tentia, absque cognitione aliqua. (Cajetanus, in I, q. 14, art. 15). Non sunt praesentes quia Deus illa intuetur, sed ideo Deus ea intuetur, quia aeternitas ejus comprehendit seu includit ea... Continentia aeternitatis formalissime loquen- do, non est continentia cognitionis: si quidem aeternitas non continet tempus cognoscendo, sed mensurando; et si per impossibile Deus non esset cognoscens, nihilominus ejus ae ternitas contineret omne tempus et omnia temporalia" (Sal- manticenses, de Scientia Dei, disp. 8, Nº. 59, edic. Palme tom. 1, p. 545).

Esta doctrina de la presencia física de las cosas a la eternidad de Dios, que ha sido negada por algunos teólo gos no tomistas, y aun por algunos tomistas anteriores al Cardenal Cayetano, parece doctrina clara de Santo Tomás, y es admitida no solamente por sus tres comentaristas princi

Universidad Pontificia de Salamanca

pes, Capreolo, Cayetano y el Ferrariense, sino también por todos los tomistas posteriores al Cardenal Cayetano, a quien cabe la gloria de haber sido el que derramó más luz sobre el verdadero sentido de Santo Tomás en esta cuestión. Cuales sean esos teólogos que han impugnado o defendido la presencia física de las cosas a la eternidad, y cómo la defensa de esa doctrina puede ya llamarse doctrina común entre los tomistas, puede verse por los siguientes textos de Lemos, Godoy, Billuart y Báñez. Dicen así: Praeter hoc auctores (a saber, Suárez, Vázquez, Valencia, Lesius) antiquitus eamdem futurorum realem praesentiam in aeternitate secundum existentias suas negaverunt scholastici aliqui, Scotus, S. Bonaventura, Durandus, Gabriel, Gregorius, Marsilius... Ex antiquioribus etiam discipulis S. Thomae idem sensit Aegidius, Silvester, Hervaeys et Hispalensis. (Lemos, Panoplia, tom. 1; part. 2, trac. ultimus, cap. 16, pag. 330). Vel secundo respondeo doctissimos illos thomistas (scilicet, Aegidium. Hervaeum, Hispalensem et Silvestrum) solum negasse coexistentiam physicam futurorum cum Deo in divina aeternitate ab eterno adaequate et syncathegorematice, non autem coexistentiam illorum in aeternitate ab eterno secundum inadecuatam aeternitatis virtualitatem; quod maxime verum est de Hispalensi, si credendum est Gilio ubi supra relato, qui illum retulit pro nostra sententia. (Godoy, de Scientia Dei, disp. 41, Nº. 48, tom. 2, pag. 80). Dico: Futura sunt Deo in aeternitate praesentia, non solum objective et intentionaliter, sed physice et realiter. Est communius inter thomistas, quibus junguntur ex societate Molina, Fonseca, Tiphanius et alli. (Billuart, de Deo, diss. VI, art. 3) . Hoc supposito, sit prima conclusio: Res omnes, quae fuerunt sunt, aut erunt, coexistunt nunc in aeternitate. Ista conclusio est sententia D. Thomae locis citatis. Quem sequuntur Capreolus, Ferrariensis, Cajetanus. (Bañez, in I, q. 14, art. 13).

Por lo tanto, damos por supuesta esa doctrina tomista de la presencia física de todas las cosas a la eternidad divina, aunque sin olvidar nunca que tal presencia física de las cosas a la eternidad supone como previo el decreto divino: pues sin decreto

divino o antes del decreto divino nada contingente puede existir en el tiempo (presente, pasado o futuro), ni por lo tanto puede estar físicamente presente a la eternidad de Dios.

58.- CARACTER INTUITIVO DE LA CIENCIA DIVINA.- La tercera verdad admitida por todos los tomistas, es el carácter intuitivo que la ciencia divina tiene respecto al ser contingente.

Para entender bien esto, hay que tener presente la diferencia que existe entre el conocimiento abstractivo y el intuitivo.

Para que el conocimiento de una cosa sea abstractivo, basta conocer la esencia de esa cosa, o basta también conocer la existencia de esa cosa, como posible, como pasada, o como futura: pero sin conocerla como actualmente existente, y con existencia actualmente presente al cognoscente.

En cambio, para que un conocimiento sea intuitivo, no basta conocer la esencia de la cosa; ni siquiera basta conocer su existencia, como posible, pasada o futura. Sino que se requiere que la existencia de esa cosa esté actualmente y físicamente presente al cognoscente, y que sea conocida como presente.

Todo conocimiento en que, de una cosa, no conocemos su existencia , o en que conocemos su existencia, no viendo la existencia misma, sino viendo la conexión que otra cosa tiene con esa existencia, es conocimiento abstractivo, no intuitivo. En cambio, el conocimiento en que se ve, la existencia misma de la cosa, y no solamente la conexión que esa existencia puede tener en otras cosas, es intuitivo. Así, cuando un astrólogo conoce el eclipse futuro, por la conexión que la existencia futura de ese eclipse tiene con la actual posición del sol, de la luna y de la tierra, es conocimiento abstractivo, no intuitivo. Conoce o sabe el

Universidad Pontificia de Salamanca

eclipse futuro, o el pasado, pero no lo ve. En cambio, cuando un astrónomo o no astrónomo presencia un eclipse que se realiza delante de sus ojos, su conocimiento es intuitivo, pues la existencia de la cosa conocida no es solamente objeto de conocimiento, sino que es presente o co-existente a la existencia del cognoscente y a la existencia de su conocimiento. La presencia del objeto conocido al cognoscente no es ya solamente intencional o ideal, sino física y real.

En el conocimiento abstractivo puede entrar también la existencia de la cosa, pero esa existencia entra solamente in actu signato, esto es, como conocida, no como actualmente existente, y coexistente al conocimiento. En el conocimiento intuitivo, siempre entra la existencia de la cosa conocida, y entra in actu exercito, esto es, no solamente como conocida, sino como actualmente existente y como coexistente al conocimiento. Oigamos a Santo Tomás, Gonet y Billuart:

"Visio addit supra simplicem cognitionem aliquid extra genus notitiae, quod est existentia" (D. Thomae, de Veritate, q. 3, art. 3, ad 8). "In hoc solo differt cognitio intuitiva ab abstractiva, quod haec abstrahat ab existentia ut exercita in objecto quod respicit: intuitiva vero essentialiter exiget terminari ad objectum realiter et exercite existens". (Billuart, de Deo, diss. 6, art. 3, Peter secundo). "Notitia enim rei habita per propriam speciem, terminata ad ejus essentiam existentiam, durationem, caeteraque accidentis, si duratione antecedat existentiam objecti, non erit intuitiva; sed abstractiva; quia licet omnino non abstrahat ab existentia , abstrahit tamen ab illa ut actu extra causas exercita". (Gonet, tractatus 3, de Scientia Dei, disp. 4, a. 8. P. 3, Nº. 281). "Unde cognitio quam Deus habet de rebus tantum possibilibus est abstractiva: quam autem habet de rebus praeteritis, praesentibus vel futuris (presentes o futuros respecto a nosotros, pero siempre físicamente presentes respecto a Dios) est intuitiva". (Billuart, de Deo, diss. V, art. 4, Solvuntur objectiones contra secundum partem conclusionis, Intabis primo).

Ahora bien, todos los tomistas convienen en que de los actos contingentes, presentes, pasados o futuros, Dios tiene desde toda la eternidad, conocimiento intuitivo. Por lo tanto, convienen en una de estas dos cosas: o en que no tiene de ellos conocimiento infalible abstractivo, o en que si lo tiene, tiene también conocimiento intuitivo. (Véanse los números 124 y 125).

59.- INVARIABILIDAD DE LA CIENCIA DIVINA.- La cuarta verdad en que convienen todos los tomistas es en que la ciencia divina es invariable. Eso quiere decir que la ciencia de Dios no puede variar ni en cuanto al número de cosas conocidas, ni en cuanto al modo de conocerlas. Por lo tanto, Dios no puede conocer en el tiempo más ni menos cosas que las que conocía desde toda la eternidad, ni puede conocerlas en el tiempo con más certeza, con más claridad, ni con el menor cambio de matiz, que como las conocía desde toda la eternidad. De donde se deduce que si Dios conoce infalible e intuitivamente las cosas, cuando éstas existen en el tiempo, tiene también que conocerlas infalible e intuitivamente desde toda la eternidad.

60.- INFALIBILIDAD DE LA CIENCIA DIVINA.- La quinta verdad en que convienen todos los tomistas es que, si se trata de futuros absolutos, o si se trata de futuros condicionados, cuya condición se pondrá, esto es, si se trata de cosas o actos que han sido, son o serán, Dios tiene de ellos ciencia infalible; no solamente con una infalibilidad relativa, esto es, con una certeza moral o física que en algún caso puede fallar: sino con infalibilidad metafísica, divina, absoluta, que no puede fallar en caso alguno, como no puede fallar el principio de contradicción.

Hemos dicho que esa unanimidad tomista se entiende de los futuros absolutos, o de los condicionados cuya condición se pondrá, y que los tomistas consideran como absolutos. Pues si se trata de futuros condicionados, cuya condición no se

Universidad Pontificia de Salamanca

pondrá, y que son los que los tomistas miran como propia y puramente condicionados, hay entre los tomistas mismos alguna disputa sobre la clase de ciencia que Dios tiene de ellos, como veremos a su tiempo.

61.- CUATRO PROBLEMAS SOBRE ESAS CINCO VERDADES.- Acabamos de ver que los tomistas están unánimes en las cinco verdades siguientes:

a) eternidad de la ciencia y decretos divinos.
b) presencia física de todas las cosas a la eternidad.
c) carácter intuitivo de la ciencia divina.
d) invariabilidad de la ciencia divina.
e) infalibilidad de la ciencia divina.

Para estudiar a fondo las relaciones de dependencia que existen entre esas cinco verdades, los tomistas han planteado los cuatro problemas siguientes:

Problema primero: ¿ Es necesaria la eternidad en el decreto para la infalibilidad de la ciencia divina? De la respuesta a este problema dependen las relaciones esenciales o no esenciales entre las verdades primera y quinta, esto es, entre la eternidad del decreto y la infalibilidad de la ciencia de Dios.

Problema segundo: ¿ Es necesaria la presencia física de las cosas en la eternidad para el carácter intuitivo de la ciencia divina? De la respuesta a este problema dependen las relaciones entre las verdades segunda y tercera, esto es, entre la presencia física de las cosas en la eternidad y el carácter intuitivo de la ciencia divina.

Problema tercero: ¿ Es necesaria la presencia física de las cosas en la eternidad para que la ciencia divina sea invariable? De la respuesta a este problema dependen las relaciones entre las verdades segunda y cuarta, esto es, entre la presencia física de las cosas en la eternidad y la invariabilidad de la ciencia divina.

Universidad Pontificia de Salamanca

Problema cuarto: ¿ Es necesaria la presencia física de las cosas en la eternidad para la infalibilidad de la ciencia divina ? De la respuesta a este problema dependen las relaciones entre las verdades segunda y quinta, esto es, entre la presencia física de las cosas en la eternidad y la infalibilidad de la ciencia divina.

62.- RESPUESTA TOMISTA UNANIME AL PRIMER PROBLEMA.- En la respuesta a los tres primeros problemas, no hay división alguna de opinión entre los tomistas, sino que a los tres problemas responden todos los tomistas afirmativamente.

Al primer problema todos los tomistas responden que la eternidad del decreto divino es necesaria para la infalibilidad de la ciencia divina, de tal manera que, si el decreto divino no fuese eterno, la ciencia divina no podría ser infalible. La razón de esta solución tomista es clara. Si el decreto de Dios no fuese eterno, tampoco sería absolutamente inmutable, pues inmutabilidad absoluta y eternidad son cosas idénticas. No siendo el decreto inmutable, y pudiendo Dios, por lo tanto, darlo, nunca podría Dios estar absolutamente cierto de que no mudaría ese decreto, ni estar, por consiguiente, cierto de la existencia o no existencia de la cosa decretada, hasta que la cosa existiese ya de hecho en el tiempo.

Como se ve, en la solución de este primer problema los tomistas hacen entrar la eternidad de Dios, no con el fin de que el objeto conocido tenga o deje de tener ser determinado, sino con el fin de que el cognoscente, que es Dios mediante su decreto, tenga inmutabilidad.

"Dicendum est primo: Ad infallibilem cognitionem qua Deus cognoscit futura contingentia absoluta, antequam sint actu praesentia quoad nos in propria sua duratione, per se requiri quod divinum esse et ejus operationes mensurentur aeternitate, ut propria et adaequata mensura: atque adeo si per impossibile mensuraretur aevo ex se defectibili, non pos

set Deus prodictam cognitionem de illis, antequam essent, habere. Ita D. Thomas locis dubio secundo citatis, et communiter ejus disipuli (Salmanticenses, de Scientia Dei, disp. 8, Nº.129). Dico primo: Aeternitatem, quaetenus se tenet ex parte divini decreti, illudque mensurat, esse necessariam ad fundandam in Deo certam et infallibilem futurorum contingentium scientiam". (Gonet, de Scientia Dei, tract. 3, disp. 4, art. 9, Nº 289).

63.- RESPUESTA UNANIME AL PROBLEMA SEGUNDO.- Al segundo problema, esto es, a si es necesaria la presencia física de las cosas en la eternidad para que la ciencia divina sobre ellas sea intuitiva, todos los tomistas responden también afirmativamente. La razón es obvia. El conocimiento, para ser intuitivo, exige que la existencia del objeto conocido esté físicamente presente al cognoscente en el momento mismo de conocerla. Como Dios tiene que conocer las cosas desde toda la eternidad, para que ese conocimiento eterno de Dios sea intuitivo, hace falta que las cosas conocidas estén físicamente presentes a Dios desde toda la eternidad.

Dico secundo: Realis et physica futurorum contingentium in aeternitate praesentia est necessaria ut cognitio divina ad illa terminata obtineat rationem intuitionis. (Gonet, loc. cit. Nº.265). Petes secundo: Utrum realis praesentia rerum in aeternitate sit necessaria, ut earum cognitio sit intuitiva? Respondeo affirmative. Ita communiter thomistae. (Billuart, loc. cit.) Nam si per impossibile res futurae non coexisterent aeternitati, etiam si virtus repraesentativa divinae essentiae esset infinita, non cognosceret Deus futura in semetipsis. (Báñez, in I, Q. 57, art.3).

64.- RESPUESTA UNANIME AL TERCER PROBLEMA.- Al tercer problema, esto es, a si la presencia física de las cosas en la eternidad es necesaria para la invariabilidad de la ciencia divina, todos los tomistas responden también afirmativamente. La razón es, porque si las cosas no estuviesen físicamente presentes a la eternidad, sino solamente al tiempo, Dios no las conocería intuitiva

mente, sino abstractivamente durante toda la eternidad, o antes que existiesen en el tiempo; y luego, cuando existiesen en el tiempo, les conocería intuitivamente. Con ello la ciencia de Dios no sería invariable, pues variaría de abstractiva en intuitiva.

Dico primo: realem et physicam futurorum contingentium in aeternitate praesentiam, necessaria requiri, ut Deus habeat invariabilem de illis notitiam (Gonet, loc. cit; Nº 260). Dico igitur quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium, non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato. Nisi enim hoc esset, cum, re existente, ipsam rem videat prout in suo esse determinato est, aliter cognosceret rem postquam est, quam antequam fiat; et sic ex eventibus rerum aliquid ejus accresceret cognitioni (D. Thomas, I, sent., dist. 38, q. 1, art.5). Scientia Dei cum sit perfectissima, debet esse invariabilis: atqui non esse invariabilis, si res futuras non videret realiter praesentes in sua aeternitate: Ergo. Probatur minor. Si res non essent Deo realiter praesentes in aeternitate, inciperet de novo illas videre realiter praesentes in tempore, eo scilicet quo producerentur: ergo, ut arguebat superius S. Augustinus, illas bis cognosceret, nunc futuras, postea prasentes, et aliquid de novo in tempore illius scientiae accideret, sicque mutaretur: sicut mutaretur Dei voluntas, si inciperet aliquid velle nunc quod prius non volebat (Billuart, de Deo; diss. VI, art. 3).

Como ninguno de estos tres problemas ofrece gran dificultad, y además los tomistas están unánimes en su solución, no insistiremos más largamente en ellos, contentándonos con decir que esa solución tomista respecto a los tres problemas dichos, es también la nuestra.

En el capítulo siguiente estudiaremos el cuarto problema, sobre el cual no están unánimes los tomistas.

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO VI

NECESIDAD DE LA PRESENCIA FISICA DE LAS COSAS A LA ETERNIDAD (Número 61) PARA LA INFALIBILIDAD DE LA CIENCIA DIVINA A LO CONTINGENTE.

65.- DISENSION TOMISTA RESPECTO AL PROBLEMA CUARTO.- El último de los cuatro problemas dichos (61) consistía como ya sabe el lector, en si, para la infalibilidad de la ciencia divina, era necesaria la presencia física de las cosas en la eternidad.

Este cuarto problema no solamente se distingue, como es evidente, de los problemas segundo y tercero, sino que se distingue también, al menos, en cuanto a la forma en que se propone, del problema primero.

En efecto, en el primer problema se preguntaba si, para la infalibilidad de la ciencia divina, era necesaria la eternidad del decreto divino. Por lo tanto, ése problema versa sobre la necesidad de la eternidad, considerada por parte del decreto, esto es, por parte del medio del conocer, o por parte del cognoscente. En cabio, en este problema cuarto se pregunta si, para la infalibilidad de la ciencia divina, hace falta la presencia física de la cosa conocida a la eternidad. Por lo tanto, este cuarto problema versa sobre la necesidad de la eternidad, por parte del objeto conocido. Respecto a este cuarto problema, los tomistas están divididos en dos opiniones completamente opuestas.

66.- PRIMERA OPINION TOMISTA.- Muchos tomistas clásicos entre los cuales se cuentan Báñez, Juan de Santo Tomás, Godoy y Gonet responden a este problema negativamente, defendiendo que la presencia física de los futuros contingentes a la eternidad no es necesaria para la infalibilidad de la ciencia divina sobre ellos.

Según esos tomistas, la ciencia de Dios sobre lo contingente sería infalible en virtud solamente del decreto divino, aun suponiendo que las cosas no estuviesen presentes a la eternidad.

En consecuencia, estos tomistas afirman que, para conocer

Universidad Pontificia de Salamanca

infaliblemente los futuros contingentes, Dios dispone de dos medios: a) del decreto divino, por el cual Dios establece eficazmente que tales futuros contingentes sean verdaderos futuros; b) la presencia física de esos futuros a la eternidad, presencia física que es consecuencia necesaria del decreto divino.

De esos dos medios, el segundo, que es la presencia física en la eternidad, no puede existir sin el primero, que son los decretos divinos. Tampoco el primero, que son los decretos divinos eficaces, existen jamás de hecho sin que se siga y exista el segundo, que es la presencia física de las cosas en la eternidad. Pero dicen estos tomistas que si hacemos la hipótesis de que existiesen los decretos divinos sobre los futuros contingentes sin existir la presencia física de las cosas a la eternidad, todavía la ciencia divina sobre tales futuros sería infalible.

Por lo tanto, según estos tomistas, para demostrar que Dios conoce infaliblemente los futuros contingentes no hace falta acudir a la presencia eterna entre el ser de Dios y el ser de los futuros; sino que basta demostrar que Dios es causa eficaz, mediante sus decretos de tales futuros, y en esa conexión de causalidad está suficientemente fundada la infalibilidad de la ciencia divina. La eternidad divina, o presencia física eterna de las cosas de Dios, es necesaria, dicen, para que la ciencia de Dios sea intuitiva, y sea invariable; pero no para que sea infalible. Oigamos a Báñez:

"Notandum tertio, quod duo inter alia docet D. Thomas, quae magnam praeseferunt difficultatem, et in quibus non conveniunt omnes theologi. Primum est... Secundum est: Infallibilitas et certitudo divinae cognitionis circa futura contingentia pensatur ex eo quod Deus cognoscit ipsa futura contingentia in semetipsis et extra suas causas, quatenus sunt illi praesentia in aeternitate. Antequam examine

mus veritatem prioris dicti, oportet explicemus istud posterius dictum. Varie enim exponitur ab ejus discipulis... Tertia conclusio: Deus cognoscit futura contingentia in suis causis, sed determinatis et completis... Quarta conclusio: Infallibilitas et certitudo divinae cognitionis circa futura contingentia non solum pensatur ex eo quod cognoscuntur a Deo prout sunt praesentia in aeternitate, sed etiam prout cognoscuntur in suis causis, ad sensum expositum in praecedenti conclusione. Itaque etiam si Deus non cognosceret futura contingentia tamquam praesentia in sua aeternitate, sed solum in causis ipsorum, ejus cognitio esset certa et infallibilis (Báñez, in I, q. 14, art. 13). Análogamente se expresan Juan Vicente Asturicense (De habituali Christi, gratia, q. 6, dub. 1, pag. 617-618), Godoy (de Scientia Dei, tract. 4, disp. 42), Gonet (de Scientia Dei, tract. 3, disp. 4, art. 9) y otros varios tomistas.

67.- SEGUNDA OPINION TOMISTA.- Otros tomistas clásicos, entre los cuales están Capreolo, el Ferrariense, Aquario y los Salmanticenses, responden a ese cuarto problema afirmativamente, defendiendo que la presencia física de los futuros a la eternidad divina es necesaria para que la ciencia divina sea infalible.

Según estos tomistas, la ciencia divina sobre los futuros contingentes no sería infalible en virtud solamente de decretos divinos, por absolutos y eficaces que parezcan ser tales decretos, si suponemos que esos futuros contingentes no están físicamente presentes a la eternidad de tales decretos, o sea, a la eternidad del ser divino con el cual los decretos se identifican.

En consecuencia, estos tomistas afirman que, para conocer infaliblemente los futuros contingentes, Dios no dispone de dos medios distintos, sino de un solo medio. Ese medio es, no la eternidad sin decretos, pues sin decreto divino nada puede estar presente a la eternidad, como no puede estar presente al tiempo: sino el decreto divino juntamente con la presencia física de las cosas a la eternidad.

Universidad Pontificia de Salamanca

Por lo tanto, para demostrar que Dios conoce infaliblemente los futuros contingentes, hace falta acudir a la prueba de la eternidad de Dios, por la cual el ser divino y la inteligencia divina están físicamente presentes desde la eternidad al ser que todas las cosas tienen en el tiempo, sin que baste el demostrar que Dios es causa eficaz de tales futuros, excepto en el sentido de que, demostrando que es causa primera, queda ipso facto demostrado que es eterna. La eternidad divina, o la presencia física eterna de las cosas de Dios, dicen estos tomistas, no solamente es necesaria para que la ciencia divina sea intuitiva e invariable, sino también para que sea absolutamente infalible, cual tiene que serlo toda verdadera ciencia divina.

68.- LIBERTAD DE OPINION EN ESTA MATERIA.- Cuando hay diversidad de opinión entre los tomistas clásicos sobre la interpretación de algún punto de doctrina de Sto. Tomás, el tomista es libre en seguir aquella opinión que le parezca a él más conforme con los principios del Santo Doctor, sin tratar de imponer a otros su opinión en nombre del tomismo.

Como nuestra opinión en esta materia coincide con la segunda de las dos opiniones tomistas que acabamos de exponer, esto es, con la opinión que dice que la presencia física de los futuros contingentes a la eternidad es necesaria para la infalibilidad de la ciencia divina, vamos ante todo a hacer ver que esa segunda opinión es verdaderamente la opinión de Capreolo, el Ferrariense, Aquario y los Salmanticenses.

Con ello quedará expedito el camino para tratar esta cuestión con plena libertad, y para que todo lector, ora esté conforme ora no esté conforme con esta opinión segunda, sepa que se trata de una opinión defendida por insignes tomistas y completamente libre dentro del tomismo.

69.- LA OPINION DE CAPREOLO, FERRARIENSE, AQUARIO Y LOS SALMANTICENSES.- Para hacer ve, de una manera que no deje

Universidad Pontificia de Salamanca

lugar a duda alguna, que estos cuatro célebres tomistas dominicanos siguen la opinión de que la presencia física de los futuros contingentes a la eternidad es necesaria para la infalibilidad de la ciencia divina, pero sin aburrir al lector con citas de extensión kilométrica, creemos que el método más corto y más seguro es hacer las dos cosas siguientes. Primera, citar un texto breve de cada uno de esos cuatro teólogos. Segunda, citar a la vez unos cuantos textos breves de los tomistas que siguen la opinión contraria, pero en los cuales reconocen expresamente que se apartan de la opinión de Capreolo, Ferrariense, Aquario, o los Salmanticenses.

He aquí los textos:

CAPREOLO - "Quando ait D. Thomas quod omnia sunt Deo praesentia, et secundum suas rationes, et secundum suas praesentialitates, intendit quod omnia sunt praesentia non solum suo intellectui, sed etiam suae aeternitati, imo quod non sunt praesentia intellectui nisi quia sunt praesentia aeternitati. (Capreolo, Defensiones, edicion Paban, tom. II, pag. 435).

FERRARIENSE - "Aliter ergo dici potest, scilicet quod tunc non cognoscitur contingens ut futurum, sed ut praesens; quia non potest certitudinaliter cognosci causa nullo modo impediri a productione effectus, nisi quando cognoscitur usque ad ipsam productionem effectus inclusive, quod non impeditur; in quolibet enim instanti praecedenti potest impediri, et sic cognoscitur effectus ut praesens... Adverte ut dictum est in prima ratione ad objectionem Durandi quod ista cognitio qua cognoscumtur causae contingentes, et quod non impedientur vel impedientur, non est cognitio contingentis, ut contingens est, sed ut habet necessitatem: et intelligitur de efectu causarum naturalium, quia fortassis de effectibus voluntatis, cognitio causarum et impedimentorum non sufficit ad certitudinem cognitionis, nisi cognoscatur ipsa causa, ut actu ultimate operans non impedita, quod est cognoscere effectum ut jam est in suo esse, non autem solum ut est in causis".

Universidad Pontificia de Salamanca

(Ferrariense, Contra Gentes, I, 67, edición Sestili, Roma 1897, tom. 1, pp. 402 y 406).

AQUARIO - "Sexta conclusio: Contingens ut futurum non potest infallibiliter cognosci, sed tantum ut est in praesenti. Hanc docet Stus. Thomas" (Aquiarjus, Annotationes super 4 libros Sententiorum Joannis Capreoli, I Sent. dist. 38, conclusione sexta, Venetius 1589).

SALMANTICENSES - "Dicendum est secundo: Ad infallibilem cognitionem Dei respectu futurorum contingentium, antequam sint in sua propria duratione, seu quoad nos, necessario desiderari, quod praedicta futura sint actu et physice praesentia Deo in aeternitate; ita ut, semel dato quod divinum esse et ejus operationes mensurarentur aeternitate, non possent ulla ratione cognoscere futura, antequam modo dicto existerent, nisi essent physice ac realiter praesentia ab aeterno. Ita D. Thomas... Un de Stum. Doctorem sequuntur communiter ejus discipuli, Gonzales, Alvarez, Cajetanus et alii pluries". (Salmanticenses, de Scientia Dei, disp. 8, Nº 132).

ALVAREZ - "Circa istam difficultatem tot fere sunt sententiae quot capita; sed tres sunt praecipuae ad quae possunt aliae, quae circunferuntur, reduci. Prima sententia est Capreolo... qui sentit totam rationem, propter quam Deus certo cognoscit futura contingentia, esse actualem praesentiam, quam habent ab aeterno in aeternitate; ita videlicet, ut si tollatur per possibile, vel impossibile, talis praesentialitas, non posset cognitio Dei respectu futurorum esse certa et infallibilis" (Alvarez, de Auxilius, disp. X, Nº 1, pag. 89).

LEDESMA - "In hac difficultate, aliqui etiam ex thomistis existimant quod certitudo et infallibilitas divinae cognitionis solum debet pensari ex eo quod cognoscuntur a Deo in aeternitate... FERRARIENSES, I contra Gentes, cap. 67, tenet quod futura contingentia... in amplia acceptione, nullo modo possunt cognosci in suis causis: dicuntur vero futura contingentia isto modo quae dependent ex libera voluntate". (Petrus

Universidad Pontificia de Salamanca

de Ledesma, De divinis perfectionibus, quaest. 9, subarticulus 3, pag. 405, Salmanticae 1596).

GODOY - "In hac difficultate tres versantur sententiae... Secunda per oppositum docet, adeo esse necessariam praesentiam physicam futurorum in aeternitate, ut sine illa, nec ratio certitudinis aut infallibilitatis in Dei cognitione subsistere possit. Hanc tenent, et docte, ut solent, sundent PP. SALMANTICENSES". (Godoy, de Scientia Dei, tract. 4, disp. 42, Nº 1, tom. 2, p. 84).

BILLUART - "Petes primo: Utrum haec rerum praesentia in aeternitate sit necessaria ad certitudinem et infallibilitatem divinae scientiae, sicut diximus esse necessariam ad ejus invariabilitatem Respondeo... ita (negative scilicet opinantur) Joannes a Sto. Thoma, Gonet et plures alii, CONTRA SALMANTICENSES EST ALIIS". (Billuart, de Deo, diss. VI, art. 3).

DUMMERMUTH - "At quaerunt thomistae: ¿si per impossibile Deus non cognosceret futura contingentia tamquam praesentia in aeternitate, sed solum in deterninatione suae voluntatis, an ejus cognitio esset certa et infallibilis? Alii affirmant, alii vero negant; et inter negantes annumerandus est AQUARIUS..." (Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, pag. 539, Parisiis, 1886). (Cfr. infra, n. 72, p.p. 118-119, in nota).

Es, pues, evidente que hay tomistas de primer orden que defienden esa opinión, y que, por lo tanto, esa es una opinión discutida y discutible dentro del tomismo. Aunque esto bastaba, pues no tratamos de imponer esa opinión a nadie, vamos a confirmarla con textos de Santo Tomás que parecen claramente favorecerla.

70.- ALGUNOS TEXTOS DE STO. TOMAS.- En confirmación de esa segunda opinión tomista, podrían aducirse multitud de textos de Santo Tomás los cuales pueden ser clasificados en tres series distintas:

a) Los textos en que Sto. Tomás afirma que el futuro contingente no es cognoscible in causa, ni por Dios mismo.

b) Los textos en que Sto. Tomás afirma que Dios no puede conocer infaliblemente los futuros contingentes en cuanto futuros.

Universidad Pontificia de Salamanca

c) Los textos en que Sto. Tomás afirma que los futuros contingentes son conocidos por Dios solamente en cuanto presentes, o solamente considerados en su ser actual.

Los adversarios de esta segunda opinión suelen decir que, cuando Sto. Tomás niega que el futuro contingente pueda ser conocido en su causa, entiende por causa su causa próxima. Pero no niega Sto. Tomás, dicen, que pueda ser conocido en la causa primera, y ni aun siquiera niega que pueda ser conocido en su causa próxima, que es la voluntad creada, si suponemos ya esa causa en cuanto promovida por Dios.

Confesamos que si en Sto. Tomás no hubiese más textos que esos de la primera serie, en que Sto. Tomás afirma que el futuro contingente no puede ser conocido en su causa, esa solución podría admitirse, pues el nombre de causa puede tomarse en muchos sentidos, y Sto. Tomás entiende con frecuencia por causa la causa próxima o causa segunda. Por eso prescindiremos por ahora de esa primera serie de textos.

Pero es evidente que esa distinción entre causa primera y causa próxima, o entre causa próxima promovida y no promovida, no tiene aplicación a la segunda serie de textos en que Sto. Tomás afirma expresamente que Dios no puede conocer los futuros contingentes en cuanto futuros, ni mucho menos aun a la tercera clase de textos en que afirma que Dios solamente puede conocer y conoce infaliblemente los futuros, considerados en sí mismos, o en su ser actual, o en su presencialidad. Conocer un futuro contingente en la causa primera, en cuanto causa, pero no en cuanto eterno; o conocerlo en las causas segundas, en cuanto promovidas, pero no en cuanto que el efecto mismo de esa promoción esté presente a la eternidad de Dios, es evidentemente conocer el futuro en cuanto futuro, no el futuro en cuanto presente, para todo el que entiende la terminología de Santo Tomás.

"Impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt. Tunc autem ali-

quid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praesentis ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem: sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo praesentis ad praesens". (D. Thomas, de Veritate, q. 2, art. 12).

"Si sancti Patres loquerentur de objectiva praesentia quae habetur in determinatione divinae voluntatis, cum in illa futura, non ut praesentia, sed ut futura habeantur, ut pote existentia in causa sua, non dicerent quod illa Deus ut praesentia intuctur";. (Lemos, Panoplia, tom. 1, part. 2, tract. ultimus, cap. 18, pag.336).

"Nam sola praesentia objectiva nequit auferre praescientiam proprie dictam, nec tollit rem quae cognoscitur, esse vere futuram respectu cognoscentis". (Salmanticenses, Cursus Theologicus, edic. Vives, tom. 1, pag. 540, Nº 45).

71.- DIOS NO CONOCE LOS FUTUROS, COMO FUTUROS, SINO COMO PRESENTES.- Dejando, pues, a un lado por ahora los textos de la primera parte, vamos a aducir unos cuantos textos breves y claros de la segunda y tercera serie, esto es, textos en que Sto. Tomás afirma expresamente, que el futuro contingente no puede ser conocido con certeza por Dios como futuro, y textos en que afirma que solamente puede ser conocido con certeza en cuanto presente. He aquí los textos;

a) "Impossibile est quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt". (D. Thomas, de Veritate, q. 2, art. 12).

b) "Sicut scientia nostra non potest esse de contingentibus, ita nec scientia Dei et adhuc multo minus si ea ut futura cognosceret" (D. Thomas, Ibid. ad 6).

c) "Contingens pro tanto dicitur necessarium esse, secundum quod est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est jam praesens". (D. Thomas, Ibid. ad 3).

d) "Scientia (Dei) non (impedit contingentiam), quia scientia Dei est futurorum prout sunt in praesenti". (D. Thomas, Quod -

lib. XII, q. 3, a. 3, ad 1).

e) "Ideo dicitur quod in se consideratur est contingens, sed relate ad Dei cognitionem est necessarium, quia ad ipsam non refertur nisi prout est in esse actuali" (D. Thomas, I Sent. dist. 38, q. 1, art. 5, ad 3).

f) "Quia ista res (contingens) non ponitur subjacere scientiae divinae, nisi prout est in actu secundum quod determinationem et certitudinem habet". (D. Thomas, ibid., ad 4).

g) "Non tamen attingit eam (rem contingentem) nisi prout est in esse actuali praesentialiter considerata". (D. Thomas, ibidem, ad 6).

h) "Quia contingens scitur ab eo secundum quod jam est praesens, non secundum quod futurum est". (D. Thomas, De Veritate, q. 11, a. 12, ad 3).

De esos textos citados, y otros sin número que se podrían citar, los unos dicen expresamente que Dios no puede conocer infaliblemente los futuros contingentes en cuanto futuros. Ahora bien: es evidente que conocer algo, antes de que exista en el tiempo, y sin que esté tampoco físicamente presente a la eternidad, sería conocerlo como futuro. Otros de esos textos todavía van más lejos en la expresión, pues no solamente afirman, en forma negativa, que Dios no puede conocer nada contingente como futuro, sino que afirman, en forma positiva, que solamente pueden ser conocidos y solamente Dios los conoce como presentes, en ser actual; lo cual es claro que no pueda verificarse, antes que existan en el tiempo, sino mediante su presencia física en la eternidad.

Vistos ya algunos textos en que Santo Tomás parece afirmar claramente esa doctrina, vamos ahora a tratar de elevarnos desde los textos particulares a los principios generales, haciendo ver en qué principios fundamentales del sistema de Sto. Tomás tiene, a juicio nuestro, sus verdaderas raíces esa afirmación de que el acto contingente o libre no está completamen-

Universidad Pontificia de Salamanca

te determinado mientras no está realmente existente, y que por lo tanto, no puede ser infaliblemente conocido, ni por Dios mismo, mientras su existencia no esté presente al tiempo o presente a la eternidad.

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO VII

CONFIRMACION DE ESA DOCTRINA POR LOS PRINCIPIOS DE STO. TOMAS

72.- TRES PRINCIPIOS TOMISTAS.- Con el fin de mostrar que esa doctrina de la necesidad de la eternidad divina para la infalibilidad de la ciencia divina sobre los futuros contingentes es conforme, no solamente a los textos literales de Santo Tomás, sino también a los principios fundamentales de todo su sistema, vamos a fijarnos en algunos principios de Santo Tomás, cuyo sentido sea claro y admitido por todos los tomistas.

Esos principios, relacionados con la cuestión presente, son tres:

Primero, que el principio de contradicción no consiste en la oposición entre el ser de las cosas y la voluntad de Dios, sino entre el ser y el no ser de la misma cosa. Affirmatio et negatio ejusdem, de eodem, secundum idem.

Segundo, que Dios puede hacer en absoluto todo lo que no envuelve contradicción.

Tercero, que lo que llamamos en Dios potencia o poder divino, no es potencia o principio respecto al acto, esto es, respecto a estar con acto o sin acto, pues Dios siempre está en acto. Sino que es potencia o principio respecto al efecto, esto es, respecto a producir o no producir un efecto. (1)

73.- APLICACION DE DOS DE ESOS PRINCIPIOS A ESTA CUESTION.- Con los dos primeros de esos tres principios de Santo Tomás creemos que se puede formular una prueba o confirmación bastante clara de la necesidad de la eternidad para la infalibilidad de la ciencia divina sobre los futuros contingentes.

En efecto, según el primer principio, la contradicción no existe sino entre el ser y el no ser de una misma cosa: y según el principio segundo, Dios puede hacer en absoluto todo lo que no envuelve contradicción.

Universidad Pontificia de Salamanca

Por lo tanto, mientras no sea verdad que una cosa existe, sea que exista en el tiempo o que exista presente a la eternidad, no hay contradicción ninguna en que no exista. Como Dios puede hacer todo lo que no envuelve contradicción síguese que Dios puede hacer que una cosa no exista, mientras no sea verdad que esa cosa exista, esto es, mientras no sea verdad que la existencia de esa cosa está presente al tiempo o a la eternidad. Si Dios puede en absoluto hacer que la cosa no exista mientras esa cosa no esté presente a la eternidad, síguese que no es infaliblemente cierto, con infabilidad absoluta, que la cosa existirá, mientras la existencia de esa cosa no esté presente a la eternidad. Y como lo que no es infaliblemente cierto, Dios no puede conocerlo como tal, síguese que Dios no puede conocer como infaliblemente cierto la existencia futura de una cosa, mientras la existencia de esa cosa no esté presente a la eternidad.

74.- UNA OBJECION.- Pero dirá alguno: si el decreto de Dios es decreto absoluto, tiene que ser también infaliblemente eficaz, y por lo tanto, en la eficacia sola de ese decreto, aunque no hubiese presencia alguna del efecto a la eternidad, puede Dios ver infaliblemente el efecto.

Respuesta - Es cierto que si el decreto es absoluto, es también infaliblemente eficaz. Pero no es menos cierto que ningún decreto es absoluto o está terminado (absolutus-terminatus), mientras su efecto o término no exista o esté presente a la eternidad.

En efecto, Mientras no sea verdad que el efecto o término del decreto divino ya existe, esto es, ya está presente a la eternidad, no hay todavía contradicción ninguna en que no exista; y como Dios puede hacer o decretar todo lo que no envuelve contradicción, resulta que su decreto o poder decretivo no está aún terminado, no está aún cerrado; no es aún absoluto.

Al que no vea esto claro, le repetiremos de nuevo que se fije bien en el sentido o punto de vista formal del principio de contradicción, pues ese principio es la base de todos los principios metafísicos o trascendentales, y por lo tanto, la base de to-

Universidad Pontificia de Salamanca

do nuestro conocimiento respecto a Dios. El sentido del principio de contradicción no consiste entre el ser de una cosa y el decreto de Dios, sino entre el ser y el no ser de la misma cosa. Es más, para que el ser y el no ser de la misma cosa sean contradictorios, y por lo tanto, Dios no pueda juntarlos, hace falta que ese ser y ese no ser se prediquen en el mismo tiempo. Si de una cosa afirmamos que es (presente) y a la vez negamos que será (futuro), en eso no hay contradicción: como no la hay en que neguemos que es y afirmemos a la vez que será o no será.

Por lo tanto, para que haya contradicción entre el no ser de una cosa y el decreto divino, es preciso que ese decreto lleve consigo el ser de esa cosa, y que lo lleve en presente (es): pues si lo lleva solamente en futuro (será), no hay contradicción ninguna en lo que será, si todavía no es, no sea jamás.

Así, pues, véase la diferencia de estas cuatro proposiciones:

a) el decreto divino es

b) el efecto de ese decreto será

c) el efecto de ese decreto es

d) el efecto de ese decreto no es.

Cualquiera que conozca el sentido formal del principio de contradicción (affirmatio et negatio ejusdem, de eodem, secundum idem), verá enseguida estas tres verdades:

Primera: que de esas cuatro proposiciones, la cuarta proposición es formalmente contradicción de la tercera, pero no lo es de la primera, ni de la segunda.

Segunda: que, por lo tanto, para que la cuarta proposición sea contradicción de la primera y segunda, hace falta que esa primera y segunda se identifiquen con la tercera, esto es, que incluyan la tercera, o que la tercera vaya incluída en ellas.

Tercera: que la primera y segunda proposición no pueden identificarse en la tercera, o incluir la tercera, esto es, no

Universidad Pontificia de Salamanca

pueden incluir el ser actual del efecto, o el ser del efecto en tiempo presente, sino es mediante la presencia física del ser del efecto a la eternidad del decreto.

Por lo tanto, no se niega que haya verdadera contradicción entre decretar Dios absolutamente que una cosa sea, y el que luego esa cosa no sea. Lo que se afirma es que, si entre el decreto divino y el no ser de una cosa hay contradicción, esa contradicción tiene que venir de que el decreto divino envuelve ya como presente el ser de esa cosa: esto es, tiene que venir de la presencia del ser de la cosa decretada a la eternidad del decreto, y por lo tanto, no puramente del decreto en cuanto decreto, sino del decreto en cuanto decreto eterno, o mejor dicho, en cuanto decreto que se identifica en la eternidad de Dios. Sin eso, no habría contradicción en que Dios decretase una cosa, y que esa cosa no existiese.

BIBLIOTECA DIOCESANA - SALAMANCA

75.- UNA INSTANCIA.- Pero insistirá alguno diciendo: El decreto divino es eterno, y por ser eterno tiene que ser también inmutable. Siendo el decreto inmutable, síguese que o ese decreto no tiene efecto alguno, o que si lo tiene, lo tiene que tener de una manera inmutable, y por lo tanto, de una manera infalible. Por lo tanto, una vez puesto el decreto de que el efecto sea, ya es infalible e inmutablemente cierto que el efecto será, aun antes de que actualmente sea, esto es, aun antes de que esté presente a la eternidad.

Respuesta - Concedemos que todo decreto de Dios es eterno, y por lo tanto, inmutable. Concedemos también que todo decreto divino, al menos, todo decreto divino que verse sobre los seres reales del universo actual, produce o hace algo, y ese algo hecho o producido es también algo determinado e inmutable en cuanto tal.

Pero una cosa es que no pueda mudarse el decreto ya dado, ni mudarse el efecto ya hecho, ynotra cosa muy distinta es que no pueda no terminarse, o terminarse en sentidos opuestos, el decreto o el efecto solamente incoados, o solamente comenzados a hacer.

También el decreto divino de salvar a todos los hombres es decreto eterno, y por lo tanto, inmutable. Pero sin mudar en nada

Universidad Pontificia de Salamanca

ese decreto, Dios puede terminarlo con la predestinación y salvación actual, como lo terminó respecto al Apóstol San Pedro, y con la reprobación y condenación actual, como lo terminó en Judas. La eternidad o inmutabilidad del decreto divino en nada se opone a la libertad de ese mismo decreto. Y como Dios, sin dejar de ser eterno, es también libre en hacer o no hacer todo aquello que no envuelve contradicción, y ninguna contradicción hay en que una cosa no exista, mientras no se suponga que ya existe, síguese que el ser un decreto eterno e inmutable no se opone a que ese decreto sea terminado de una manera o terminado de otra, mientras el término no exista de hecho, esto es, mientras la existencia del objeto del decreto no esté completamente determinada, o lo que es lo mismo, mientras esa existencia no esté presente al tiempo o presente a la eternidad.

Por eso nos parecen algo inconsecuentes esos tomistas que confiesan, como vimos (66), que, para la infalibilidad de la ciencia divina, es necesaria la eternidad del decreto, y luego niegan que sea también necesaria la eternidad del objeto de ese decreto, esto es, su presencia física en la eternidad.

A juicio nuestro, ambas cosas son necesarias, y lo son por análoga razón. En el conocimiento no solamente entra el cognoscente o el medio de conocer, sino que entra también el objeto conocido. Para que el conocimiento sea infalible, requiere inmutabilidad o necesidad en ambas cosas: en el medio de conocer y en el objeto conocido. La eternidad se requiere en el decreto para que el cognoscente, o su medio de conocer, tengan inmutabilidad o necesidad, sin lo cual no hay infalibilidad: pero por la misma razón se requiere la presencia física del objeto en la eternidad, para que ese objeto tenga alguna necesidad o inmutabilidad, y pueda por lo tanto, ser objeto de infalibilidad: pues, como observa y repite mil veces Santo Tomás, el objeto contingente no puede tener necesidad sino considerado como presente, y por lo tanto, no puede ser objeto de infalibilidad sino en cuanto esté presente al tiem

po, que es como lo ven infaliblemente nuestros ojos temporales; o en cuanto esté presente a la eternidad que es como lo ve el ojo eterno de Dios. Ver o conocer infaliblemente algo contingente sin verlo como presente, es cosa que, para Santo Tomás, envuelve contradicción.

76.- CUATRO ELEMENTOS DEL CONOCIMIENTO DIVINO.- Como veremos más ampliamente al tratar de las relaciones entre la ciencia divina y la esencia o ideas divinas, en el conocimiento divino de lo contingente entran cuatro cosas, que son:

a) la esencia divina o las ideas divinas
b) el decreto divino
c) la eternidad divina
d) determinación del objeto en sí mismo.

De esas cuatro cosas, el medio formal del conocimiento divino es la primera, esto es, la esencia divina o las ideas divinas.

La segunda y tercera cosa, que son los decretos y la eternidad, no se requieren formalmente para que Dios tenga ciencia de la cuarta cosa, que es el objeto contingente, sino que se requieren formalmente para que exista esa cuarta cosa, esto es, para que el objeto contingente tenga ser determinado. Con sólo que el objeto contingente tenga ser determinado, sin lo cual no cabe cognoscibilidad determinada, la esencia divina y las ideas divinas se bastan y sobran para conocerlo infaliblemente; pues por sí mismas tienen representabilidad infinita para expresar y conocer infaliblemente todo lo que tenga cognoscibilidad, esto es, todo lo que tenga ser determinado. Si alguna cosa no es representada o conocida por la ciencia divina o las ideas divinas antes del decreto o prescindiendo de la eternidad, no es por falta de virtud representativa o cognoscitiva en la esencia divina o en las ideas divinas, sino por falta de cognoscibilidad o de ser determinado en el objeto o término del conocimiento.

Cuando, pues, todos los tomistas decimos que para que Dios conozca lo contingente hace falta decreto; o cuando muchos tomistas decimos que para eso hace falta también eternidad, eso es material-

mente verdad, pero no es formalmente exacto.

El decreto divino y la eternidad divina se requieren, formalmente hablando, para que la cosa sea, esto es, tenga ser determinado; pero no se requieren precisamente para que sea conocida: pues todo lo que es, y en la medida que es, es ipso facto cognoscible y conocido infaliblemente por Dios.

Pero como una cosa no puede ser conocida infaliblemente por Dios, sin que esa cosa sea, y sin que esté o sea presente a la inteligencia divina: y como, por otra parte, nada contingente puede ser sin decreto divino, ni estar o ser presente a Dios sin eternidad divina: resulta que el decreto yla eternidad son necesarios: pero son necesarios formal y directamente para que la cosa sea, y material o indirectamente para que sea conocida infaliblemente por Dios.

77.- OTRA INSTANCIA.- Al menos, dirá alguno, siempre resulta, según la doctrina tomista , que el decreto divino es anterior en naturaleza al ser determinado del efecto, y a su presencia o a su ser presente a la eternidad; de tal manera que todo lo que el objeto tiene de ser y de ser presente viene del decreto divino. Luego parece claro que con solo ver el decreto, puede Dios ver infaliblemente el ser del efecto, y por lo tanto, conocerlo infaliblemente, prius natura que ese efecto tenga ser o presencia en la eternidad.

Respuesta - Una cosa es el decreto, y otra cosa es el carácter absoluto, cerrado, terminado, de ese decreto. Concedemos que el decreto divino es antes que el ser determinado del efecto, y por lo tanto, es también antes que la presencia física del efecto a la eternidad de Dios. Esa es la base eterna del tomismo contra el molinismo, y la destrucción radical de la ciencia media de Molina. Sin decreto divino no hay ser contingente, y sin ser no hay tampoco ser presente o presencia física a la eternidad.

Pero una cosa es el decreto, y otra el cierre de ese decreto, esto es, el carácter absoluto, terminado , necesario,

irreformable de ese decreto. El decreto, repetimos, es antes que el ser determinado del efecto y que su ser presente a la eternidad. Para ese ser determinado del efecto, y por lo tanto, la presencia de ese ser determinado a la eternidad, es antes que el cierre del decreto, pues el decreto no es absoluto, no está terminado, no está cerrado, mientras el efecto no tenga ser determinado. Mientras el efecto no tenga ser determinado, y solamente pueda tenerlo cuando ya está existente en el tiempo, o cuando ya está coexistente a la eternidad, Dios puede todavía decretar o hacer que no sea, pues Dios puede todo lo que no envuelve contradicción. Por eso mismo que la ciencia divina sobre lo contingente es ciencia libre o ciencia derivada de la libertad de Dios resulta que mientras la libertad de Dios no esté cerrada o terminada respecto a algo, tampoco puede estarlo su ciencia, esto es, su ciencia no puede ser infalible.

En una palabra, deben distinguirse bien estas tres cosas:

a) decreto divino

b) ser determinado del efecto o presencia física en la eternidad

c) carácter absoluto del decreto o ciencia infalible del efecto.

De esas tres cosas, la primera es antes que la segunda, pero la segunda es y tiene que ser antes que la tercera.

Esa segunda cosa, que es el ser determinado del efecto, no puede verificarse, en los actos contingentes antes de que éstos existan en el tiempo, sino mediante la presencia física del efecto a la eternidad. Por lo tanto, la presencia física de las cosas en la eternidad es posterior al decreto divino, pero anterior al carácter infalible de la ciencia divina. A la vez, mientras no se suponga la segunda cosa, que es el ser determinado del efecto y en presencia física a la eternidad, Dios puede aún decretar lo contrario, esto es, puede terminar o determinar el efecto en sentido contrario, y por lo tanto, su libertad o su decreto no están aún cerrados o absolutos. De donde se ven claras estas dos cosas:

Universidad Pontificia de Salamanca

a) el decreto divino es antes que el ser determinado del efecto, o que la presencia física del efecto en la eternidad.

b) Pero el ser determinado del efecto y su presencia física en la eternidad es antes que el carácter absoluto o cerrado del decreto divino o antes que el carácter infalible o necesariamente verdadero de la ciencia divina.

Así se verifica que el ser determinado de las cosas contingentes supone el decreto divino: pero a su vez la ciencia divina supone el ser determinado de las cosas.

Pero hay una diferencia radical, y es, que el ser determinado de las cosas no solamente supone el decreto, sino que recibe del decreto todo lo que tiene de ser. En cambio, la ciencia divina supone el ser determinado de las cosas, pero no recibe nada de ellas, como lo hizo notar profundamente el Cardenal Cayetano contra Escoto (2).

78.- ANALOGIA ENTRE LA CIENCIA DE LOS FUTUROS Y LA DE LOS POSIBLES.- Algo análogo a lo que acabamos de decir sobre la ciencia libre de Dios respecto a los seres contingentes, sucede en la ciencia necesaria de Dios respecto a los seres posibles.

En esa ciencia de los posibles entran también tres cosas: a) esencia divina: b) posibilidad intrínseca de las cosas, la cual no es otra cosa que el ser determinado en el orden esencial: c) ciencia divina de los posibles, o de ese ser determinado esencial.

De esas tres cosas, la 1ª es antes que la 2ª, y la 2ª antes que la 3ª. La 2ª cosa, que es la posibilidad intrínseca del ser, supone la 1ª, que es la esencia divina. Pero a su vez, la 3ª cosa que es la ciencia divina de los posibles, supone la 2ª, que es la posibilidad intrínseca del ser.

Pero con una diferencia radical, y es, que la posibilidad de las cosas no solamente supone la esencia divina, sino que recibe de la esencia divina, como de causa ejemplar, cuanto tiene de ser. En cambio, la ciencia divina de los posibles, supone la posibilidad intrínseca de las cosas, que no es sino el ser

Universidad Pontificia de Salamanca

determinado de las cosas en el orden esencial; pero nada recibe de ellas, ni en nada depende de ellas.

Así, la analogía es perfecta entre las tres cosas que entran en la ciencia de simple inteligencia (esencia divina-posibilidad determinada del ser-ciencia divina de los posibles) y las tres cosas que entran en la ciencia de visión, en cuanto visión (decreto divino - ser determinado en el orden existencial o presencia física en la eternidad - ciencia de los contingentes). En esas tres cosas, siempre se verifica que la segunda depende de la primera, pero que, a su vez, la tercera supone la segunda. No hay más diferencia que, la dependencia entre la primera y la segunda en la ciencia de los posibles es dependencia de causalidad ejemplar, y en la ciencia de los contingentes o existentes, es dependencia en el orden de causalidad eficiente. Pero en una y otra se verifica que la ciencia divina supone determinación en el objeto, y que prius natura es que el objeto tenga ser determinado (lo cual es la contingente no lo tiene sin presencia en la eternidad) que el que Dios tenga ciencia infalible de él.

79.- CORRELATIVIDAD DE TODA CIENCIA AL SER DE LAS COSAS.- Todo eso no es sino un corolario de la correlatividad de toda ciencia, aun la ciencia divina, al ser de la cosa conocida. Sicut unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad divinam cognitionem (Sto. Tomás, I, Sent. Dist. 38, q. 1, a. 4).

Podrá en la ciencia entrar la voluntad o la libertad, y como entra en la ciencia de todo artífice respecto a sus artefactos, y por lo tanto, puede haber ciencia libre.

Pero esa libertad no entra ni puede entrar jamás, en la teoría de Sto. Tomás, como interpuesta entre el objeto y la ciencia, sino como anterior al objeto. La libertad o la causa eficiente puede entrar antes que el objeto tenga ser determinado, y entrar precisamente para que lo tenga. Pero mientras el objeto no tenga ser determinado, no cabe ciencia infalible; y una vez que lo tenga, la ciencia es ya, tratándose de Dios ciencia necesariamente infalible sin nueva intervención de elemento alguno extraño a la ciencia. Por

Universidad Pontificia de Salamanca

eso lo formal para toda ciencia infalible es la determinación de su objeto, siendo accidental para la ciencia en cuanto ciencia el que esa determinación del objeto sea o no sea causada, o el que sea causada por el cognoscente o por otro. En habiendo determinación del objeto, ya cabe ciencia infalible, haya o no haya causalidad. En cambio, aunque haya causalidad, si el objeto no tiene todavía determinación, no cabe ciencia infalible. Por eso, cuando se trata de la ciencia divina que tiene que ser infalible en todo, hay que asignarle un fundamento, que asegure la determinación de todo el objeto de esa ciencia, y por lo tanto su infalibilidad, aun abstrayendo de la causalidad. Scientia Dei, etiam seclusa causalitate, requirit determinationem in objecto (Sto. Tomás). Ese fundamento es la presencia física del objeto en la eternidad, sin la cual presencia nada contingente puede tener, antes de existir en el tiempo o de toda la eternidad, ser determinado. Ese ser cuando se trata del bien, viene del decreto, pero ni el ser está determinado, ni el decreto está, por lo tanto, absoluto o cerrado, mientras no esté presente a la eternidad (3).

80.- APLICACION DEL TERCER PRINCIPIO DE STO. TOMAS.- Vamos a tratar de dar otra prueba similar a la anterior respecto a la necesidad de la eternidad para la infalibilidad de la ciencia divina sobre lo contingente. Esa prueba se funda en el tercero de los tres principios de Sto. Tomás arriba citados (72), a saber, que la que llamamos potencia o poder en Dios, no significa potencia respecto a actos, sino potencia respecto a efectos.

En las criaturas, la potencia que llamamos voluntad o libertad, no es solamente potencia de producir o no producir efectos, v. gr. de construir o no construir una casa; sino también potencia para producir actos inmanentes, o para estarse sin acto alguno, esto es, para estar en actividad o con acto, o para estar sin actividad, en quietud, en pura potencia, sin acto alguno.

En Dios no es así. Lo que en Dios llamamos potencia, no

es potencia sin acto, o potencia que unas veces esté en actividad y otras veces en quietud; pues Dios es actualidad purísima que siempre está en acto. Sino que lo que nosotros llamamos potencia en Dios no es otra cosa que poder siempre actualizado, que tiene libertad, no de poner o no poner el acto, sino de producir o no producir el efecto, que es el término del acto. Por eso se dice en teología que los actos o decretos divinos, son necesarios, considerados entitativamente, y solamente son libres considerados terminativamente.

En consecuencia, todas las relaciones de indiferencia y dominio que nuestra razón concibe entre la libertad y sus actos, hay que entenderlas y aplicarlas, cuando se trata de la libertad divina, a la libertad y sus efectos.

81.- SI DIOS PUEDE CONOCER SUS DECRETOS COMO FUTUROS.- Ahora bien, como nuestra pobre razón humana asciende al conocimiento de Dios mediante el conocimiento de las criaturas, no puede menos de distinguir, al pensar en Dios, entre voluntad divina y actos de esa voluntad, que solemos llamar decretos, y enseguida se le presenta el siguiente problema: ¿Puede Dios saber o prever infaliblemente sus propios actos o decretos antes de ponerlos? Este problema suelen formularlo también los teólogos de la manera siguiente: ¿Puede Dios saber infaliblemente sus propios actos o decretos como futuros?.

82.- RESPUESTA UNANIME NEGATIVA DE LOS TOMISTAS.- A ese problema todos los tomistas responden negativamente contra Suárez. Según el tomismo, Dios no puede saber infaliblemente qué es lo que querrá o decretará, antes de querer o decretar , esto es, antes que su querer o su decreto estén realmente puestos, y realmente presentes a la eternidad de Dios.

Antes de decretar, Dios sabe infaliblemente que puede decretar, si gusta, y que puede decretar, cuanto guste, con tal que no oponga al principio de contradicción, y por lo tanto, sabe infaliblemente que, si le agrada decretar, decretará; y decretará lo que le agrade. Pero no sabe ni puede saber si decretraá o no, antes de que haya de hecho decretado, ni saber lo que decretará, hasta que ya esté de hecho decretado.

Universidad Pontificia de Salamanca

Eso se expresa más brevemente diciendo, que Dios no puede conocer infaliblemente sus propios quereres o decretos como futuros, sino solamente como actuales o como presentes a su eternidad (4).

Afirmar lo contrario, dicen los tomistas y con razón, equivaldría a destruir la libertad divina. En efecto, si Dios, antes de decretar, supiera ya infaliblemente lo que decretará, entonces no podría decretar sino lo que ya sabe que decretará, y por lo tanto, no podría decretar lo contrario, con lo cual desaparecería su libertad. Los actos o decretos divinos estarían ya determinados por la ciencia divina antes de que les determinase la libertad divina. Estarían, por lo tanto, necesariamente determinados.

Ahora bien; no siendo la potencia o libertad de Dios principio de actos, sino de efectos, la lógica exige, a juicio nuestro, que se aplique a los efectos eso mismo que decimos de los actos.

Así como Dios, antes de decretar, sabe que, si quiere decretar, decretará; pero no sabe ni puede saber infaliblemente que de hecho decretará, hasta que el decreto esté ya puesto, esto es, hasta que esté ya presente a su eternidad: así también, antes de producir el efecto, que son los futuros contingentes, sabe que, si quiere producirlo, lo producirá; pero no sabe ni es sabible que de hecho lo producirá, hasta que lo haya de hecho producido, esto es, hasta que ese efecto, llamado futuro contingente, esté presente a la eternidad.

Y así como no puede conocer sus propios actos o decretos como futuros, sino que tiene que conocerlos como presentes: así tampoco puede conocer infaliblemente sus propios efectos como futuros, sino como presentes como determinados, en su ser actual.

Mientras lo que nosotros concebimos como acto o decreto de Dios no esté de hecho puesto o existente no hay contradicción en que Dios no lo ponga. Por eso Dios es libre en ponerlo

Universidad Pontificia de Salamanca

o no ponerlo. Por eso no cabe ciencia infalible de que lo pondrá ni de que no lo pondrá, mientras no esté puesto de hecho. Igualmente, mientras no esté de hecho puesto el efecto, esto es, mientras no esté presente a la eternidad de Dios, no hay contradicción alguna en que no se ponga. Por eso Dios es libre en ponerlo o no ponerlo. Por eso no cabe ciencia infalible de que lo pondrá ni de que no lo pondrá, mientras no esté puesto de hecho, esto es, presente a la eternidad de Dios.

En una palabra, cuanto se afirme de Dios respecto a la libertad o necesidad o ciencia de sus propios actos o decretos, hay que trasladarlo en la libertad o necesidad o ciencia de sus efectos: pues lo que concebimos en Dios como potencia o principio de actos, no es en realidad otra cosa que potencia o principio de efectos.

83.- LOS FUTUROS SON FUTUROS PARA NOSOTROS, PERO SON PRESENTES Y NO FUTUROS PARA DIOS.- De todo lo dicho en este capítulo, parece deducirse con bastante claridad que, según los principios de Santo Tomás, Dios no conoce infaliblemente ningún futuro contingente en cuanto futuro, sino que tiene que conocerlo en cuanto presente. Cuando se dice que conoce los futuros se entiende que los conoce como futuros para nosotros; pero no se entiende que los conozca como futuros para Dios, sino como real y físicamente presentes para Dios, por ser real y físicamente presentes a la eternidad divina con la cual se identifican el ser de Dios y la inteligencia de Dios.

---

(1) "Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibile suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae; hoc enim erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitor igitur quod Deus dicatur omnipotens quia potest omnis possibilia absolute. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudione terminorum... Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectú quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul: hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis".

Quaecumque igitur contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere rationem possibilis". (D. Thomas, Summa Theol. I, q. 25, art. 3).

"Potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quae est divina essentia". (D. Thomas, ibid. part. 1, ad. 3).

(2) Contra applicationem rationis ad conclusionem, arguit idem Scotus multipliciter... Secundo sic. scientia Dei non accipit certitudinem ab alio objecto quam propria essentia; ergo non est certa ex hoc quod sessio est in actu, sed aliunde. Antecedens probatur: quia alioquin intellectus divinus vilesceret. Hasta aquí la objeción de Escoto contra Santo Tomás. He aquí ahora la respuesta del Cardenal Cayetano:

Ad secundum dicitur, quod, aliud est scientiam Dei capere certitudinem ex sessione Socratis, et aliud est, sessionem Socratis non esse capacem ut sit terminus certae Dei notitiae, nisi secundum quod est in se certa: primum enim inconvenit secundum autem est necessarium; primum non habetur ex littera, sed secundum. Quare conceditur tota ratio, ut pote nihil contra nos dicens, sed supponens falsum. Scilicet quod ex hac positione habeatur quod scientia Dei capiat certitudinem ab alio objecto quam substantia sua. Deberet enim supponere quod exigit certitudinem etiam in alio objeto seu termino scientiae suae, et non solum in substantia sua: hoc enim hic habetur, et non quod capiat certitudinem ab alio. (Cajetanus, in p. I, q. 14, a. 13).

Algunos tomistas modernos, sin darse cuenta de ello, arguyen en esta cuestión exactamente como Escoto creyendo que si la presencia física de los futuros contingentes en la eternidad es necesaria para la infalibilidad de la ciencia divina, entonces la ciencia divina vilesceret, como arguye Escoto, o sería pasiva, como dicen ellos. A tales arguyentes les recomendamos que mediten bien esa áurea respuesta de Cayetano.

(3) Cum scientia Dei sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudines, ETIAM SECLURA CAUSALITATE, requirit CERTITUDINEM ET DETERMINATIONEM IN SCITO; et quod scientia ex ratione certitudinis suae requirit determinationem in scito patet in scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum. (D. Thomas, I Sent., Dist. 38, q. 1, art. 5)?. Actus divinae cognitionis transit supra contingens, etiam si futurum sit nobis, sicut transit visus noster supra ipsum dum est; et quia esse quod est, quando est, necesse est, quod tamen absolute non est necessarium; ideo dicitur quod in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessonium, QUIA AD IPSAM NON REFERTUR NISI SECUNDUM QUOD EST IN ESSE ACTUALI; et ideo simile est sicut si ego video Socrates praesentialiter currere, quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum est necessarium. (D. Thomas, loc. cit. ad 3).

Universidad Pontificia de Salamanca

(4) Dico ultimo: Deus non cognoscit decretum suum liberum, ut futurum, pro quocumque signo vel prioritate in qua consideratur. Est contra P. Suárez et alios, qui existimant Deum comprehendo suam escentiam pro illo priori, quo nondum intelligitur actus liber, comprehendere etiam suam voluntatem, et videre quid sit velitura in signo sequenti. (Joannes a Sto. Thoma, de scientia Dei, q. 14, disp. 19, art. 2; Nº 15).

Dico quarto: Deus non cognoscit futura contingentia in suo decreto ut futuro. Est contra Suarez. Probatur primo. Decretum Dei, ut pote aeternum, non potest concipi cum fundamento in re seu virtualiter futurum. (Billuart, de scientia Dei, diss. VI, art. 4).

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO VIII

SOLUCION DE LAS RAZONES DE GONET

84.- LAS RAZONES DE GONET.- Hemos visto que unos tomistas, entre los cuales están Báñez, el Asturicense, Godoy y Gonet, siguen la opinión de que, para la infalibilidad de la ciencia divina sobre los futuros contingentes, bastan los decretos divinos, sin que sea necesaria la presencia física de tales futuros a la eternidad.

Hemos visto también que otros tomistas, entre los cuales se cuentan Capreolo, el Ferrariense, Aquario y los Salmanticenses, siguen la opinión contraria, y que esta opinión, que creemos ser la más conforme a la mente de Santo Tomás, es también la nuestra (1).

Como consideramos esta cuestión de gran importancia para el futuro desarrollo del tomismo, vamos a examinar las razones que aducen los defensores de la opinión contraria a la nuestra, pues eso equivale a resolver las objeciones que puedan hacerse contra nuestra opinión. Elegiremos para ello las razones que da Gonet, por parecernos que es quien las propone con más concisión y claridad.

85.- RAZON PRIMERA DE GONET.- "Probatur primo ex S. Thoma hic art. 13, in corpore, ubi sic ait: "Omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes (ut quidam dicunt), sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate".

Sentit argon Santus Doctor rationem certitudinis cognitionis divinae posse desumi ex ideis divinis, ut habent adjunctum decretum: quas, ut dicit Cajetanus, intelligit per objectivas rationes rerum". (Gonet, Clypeus, de Scientia Dei, disput. 4, Nº 294).

86.- RESPUESTA.- En ese texto, citado por Gonet, Santo Tomás habla de dos cosas: a) las ideas divinas: rationes rerum: b) la eternidad divina o la presencia de los futuros a la eternidad.

Universidad Pontificia de Salamanca

Esas dos cosas las une Santo Tomás con las partículas "non solum" y "sed", las cuales lo mismo pueden servir para significar la suma de esa dos cosas, que la oposición entre ellas. De ahí han nacido, dentro del tomismo, tres distintas interpretaciones de ese célebre texto de Santo Tomás.

87.- La primera interpretación es que Sto. Tomás, al hablar de la primera de esas dos cosas, esto es, de las ideas divinas, intenta señalar un medio de conocimiento que baste por sí solo, aun sin la segunda cosa, que es la eternidad, para conocer los futuros contingentes. Según esta interpretación, el Santo Doctor señala en ese texto dos medios o dos razones por las cuales Dios conoce los futuros contingentes: a) las ideas divinas, en cuanto determinadas, se entiende, por los decretos divinos; b) la eternidad divina, o presencia de los futuros en la eternidad, supuestas las ideas y los decretos. Esta es la interpretación de Gonet.

88.- INTERPRETACION SEGUNDA: LOS SALMANTICENSES.- La segunda interpretación es que por la primera cosa que son las ideas o "rationes rerum", Santo Tomás no entiende las ideas de los futuros, sino las ideas de los posibles, y que como medio para conocer los futuros, Sto. Tomás no señala sino la segunda cosa, esto es, la presencia de esos futuros a la eternidad de Dios. Esta es la interpretación que a ese texto dan otros tomistas, entre ellos los Salmanticenses, por las siguientes palabras: "Ad primum respondetur sesum illius testimonii D. Thomae tantum esse Deum non solum scire futura contingentia prout repraesentantur in ideis divinis, quatenus sunt rationes rerum, id est, prout repraesentant illam secundum suam essentiam, seu secundum esse possibile : sed etiam quiaejus intuitus fertur super illa, ut sunt actu et in exercitio existentia in nunc aeternitatis.

Esse autem hanc mentem D. Thomae inde constat. Quoniam familiare est apud ipsum, ut per ideas quatenus sunt rationes rerum, intelligat easdem ideas ut praecise influunt ad cognitionem essentiarum rerum possibilium". (Salmanticenses, de Scientia Dei, disp. 7, Nº 40, tom. 1, pag. 483).

89.- INTERPRETACION TERCERA: CAPREOLO.- La tercera interpretación es que, por esas dos cosas, que son las ideas divinas y la eternidad divina, Santo Tomás entiende dos medios de conocimiento, pero no dos medios de los cuales el primero baste sin el segundo, sino al contrario, de los cuales el primero no basta sin el segundo. Eso quiere decir que, según ese texto de Santo Tomás, Dios conoce los futuros contingentes por dos razones. Primera, porque están presentes a sus ideas, que son las "rationes rerum". Segunda, porque están presentes a su eternidad. Pero añadiendo que esos futuros contingentes no están presentes a las ideas divinas, sino porque lo están a la eternidad divina. Esta es la interpretación de ese texto de Santo Tomás por otros tomistas, entre ellos por Capreolo, como se ve por las siguientes palabras: "Ex istis omnibus patet quod intentio D. Thomae fuit quod omnia futura, et omnia praeterita, et generaliter quae sunt, vel erunt aut fuerunt sunt ab aeterno Deo praesentia, non solum secundum suas rationes, sed secundum suas praesentialitates et actuales existentias: et non solum in esse cognito, videlicet quod Deus aeternaliter videt rerum actualitatem et praesentiam, ita bene et intuitive ac si essent praesentes. Non enim solum illud intendebat, imo quod non solum intellectui, sed etiam aeternitati essent praesentia, imo non essent praesentia aeternaliter intellectui, nisi quia sunt praesentia aeternitati". (2). De esas tres interpretaciones, la primera, que es la de Gonet, favorece a la opinión que sostiene que la presencia en la eternidad no es necesaria para la infalibilidad de la ciencia divina sobre los futuros contingentes: pero las otras dos interpretaciones, que son las de los Salmanticenses y Capreolo, favorecen a la opinión contraria, que es la nuestra. De todas maneras, con un texto de Santo Tomás interpretado en sentidos tan opuestos por tomistas de primer orden, no puede dirimirse la cuestión, sino que cada tomista queda en libertad de opinar en ella como guste.

90.- LA INTERPRETACION MAS PROBABLE.- A nosotros nos parece mucho más probable que la interpretación verdadera de ese texto

Universidad Pontificia de Salamanca

de Santo Tomás, no es la primera, dada por Gonet, sino la segunda o la tercera, dadas por los Salmanticenses y Capreolo, y eso por tres razónes:

Primera, por quella frase de "ut quidam dicunt", que Santo Tomás añade después de hablar de las ideas divinas o "rationes rerum"; pues esa frase parece indicar que el Santo Doctor considera esa razón o ese primer medio como insuficiente. Cuando aducimos una razón que consideramos como demostrativa o suficiente, nunca solemos usar la frase de "como dicen algunos".

Segunda y principal, porque siempre que en esos lugares trata de probar Sto. Tomás que Dios conoce los futuros contingentes, añade la frase de "cujus ratio est", o la palabra scilicet y como razón aduce la eternidad. Ahora bien: parece natural que si, además de la eternidad, hubiese otro medio que bastase para probar que Dios conoce los futuros contingentes sin la eternidad, no diría siempre el Santo Doctor "cujus ratio est"; sino que alguna vez se le escaparía el decir: "cujus praecipua ratio est", o "una ex cujus rationibus est", o "cujus ratio assignari potest", u otro matiz análogo que indicase que la eternidad no era la única razón (3).

De todas maneras repetimos, que de un texto de Santo Tomás, tan diversamente interpretado por insignes tomistas, no se puede decidir una cuestión discutida, y cada uno queda libre en dar a ese texto la interpretación que mejor le pareciere.

91.- NO SE TRATA DE SI ES NECESARIO EL DECRETO, SINO DE SI BASTA.- Lo que añade Gonet al final de esa objeción, esto es, que por "rationes rerum" entiende Sto. Tomás, según Cayetano, "ideas divinas, prout habent adjunctum decretum", es verdad, y eso también lo decimos nosotros. Pero eso no viene al caso para esta cuestión discutida entre tomistas. No se trata, en efecto, de si se necesita el decreto, única cosa que ahí afirma Cayetano, y que lo afirmamos todos los tomistas contra los molinistas: sino que se trata de si basta el decreto sin presencia en la eternidad, cosa que nada tiene que ver con el molinismo, y sobre el cual están divididos los tomistas.

Universidad Pontificia de Salamanca

92.- RAZON SEGUNDA DE GONET.- "Confirmatur ex eodem Sto. Doctore quaest. 3 de Verit., art. 6, ubi docet omnia a divino intellectu cognosci in ideis: cum hoc solo discrimine quod idea respectu possibilium, est sola divina essentia ut imitabilis a creaturis: respectu autem illorum quae sunt vel erunt, vel fuerunt, certo cognosci ab intellectu divino, ratione idearum, supposito tamen decreto". (Gonet, loc. cit., Nº 295).

93.- RESPUESTA.- Esta segunda objeción de Gonet ya está contestada con lo que acabamos de decir en la solución de la objeción anterior.

Santo Tomás afirma en ese lugar citado por Gonet, como afirma en otros muchos lugares, que los decretos son necesarios para determinar las ideas divinas, y en consecuencia, para determinar el conocimiento divino sobre lo contingente. Pero el Santo Doctor no afirma en ese texto, ni en ningún otro, que los decretos, sin eternidad o sin presencia de lo contingente en la eternidad, sean suficientes para que el conocimiento divino de los futuros contingentes sea infalible. Y eso es precisamente de lo que estamos tratando.

Tales textos, pues, de Santo Tomás en que se dice que nada contingente puede conocer Dios sino mediante su esencia divina, o mediante su voluntad divina, o mediante sus decretos, o mediante su causalidad, son textos muy esenciales contra los molinistas, que admiten algún conocimiento sobre cosas contingentes antes del decreto actual de Dios: pero no hacen al caso para esa otra cuestión que se discute entre los tomistas mismos, y que consiste en si, además de los decretos, hace falta presencia en la eternidad, cuando se trata del conocimiento infalible de futuros contingentes.

Repetimos tantas veces estas ideas, porque existen hoy día tomistas los cuales, preocupados casi exclusivamente del molinismo, apenas oyen nombrar la eternidad, como requisito para el conocimiento infalible de los futuros contingentes, se figuran que se trata de la eternidad sin decretos .

Universidad Pontificia de Salamanca

La eternidad sin decretos no basta para conocer nada contingente ni siquiera para conocer los futuribles. En eso convenimos todos los tomistas contra el molinismo. Pero si bastan o no los decretos sin eternidad para conocer infaliblemente los futuros libres, es cuestión discutida dentro del tomismo, la cual nada tiene que ver con el molinismo, ni con la cual tieno que ver nada los textos en que Santo Tomás exige los decretos o la causalidad divina. Los decretos hacen falta: lo que se discute es si bastan sin eternidad.

94.- RAZON TERCERA DE GONET.- "Probatur secundo ratione ex his locis desumpta. Medium infallibiliter connexum cum aliqua re, est sufficiens ratio infallibilis cognitionis illius. At decretum efficax divinae voluntatis indefectible, et aeternitate mensuratur, infallibiliter cum futuritione contingentium connectitur. Ergo ratione illius futura contingentia possunt certo cognosci, et consequenter physica illorum praesentia in aeternitate non est unicum et solum medium, in quo Deus certo et infallibiliter ea possit cognoscere". (Gonet, loc. cit. ; Nº 296).

95.- RESPUESTA.- Esta objeción tercera que, a primera vista, parece tan fuerte, es muy debil y de facil solución. Se funda esa objeción en suponer aquello mismo que se discute, y por lo tanto, aquello mismo que se debiera probar, pues consiste en suponer que, antes de la presencia del futuro contingente en la eternidad, el decreto divino sobre ese futuro pueda tener infalibilidad absoluta, o infalibilidad con respecto a Dios.

Así, pues, concedemos la mayor de ese raciocinio, en la cual se dice que un medio infaliblemente conexo con otra cosa, es medio suficiente para conocerla infaliblemente. Pero negamos la menor, esto es, negamos que, antes de la presencia física del futuro contingente en la eternidad, el decreto divino sobre ese futuro pueda tener conexión absolutamente infalible con la existencia de tal futuro.

Gonet no parece haberse fijado en que unacosa es que un decreto divino sea infalible con respecto a la criatura, en el sentido

de que la criatura no pueda de hecho impedir el cumplimiento o término de tal decreto: y otra cosa es que sea absolutamente infalible, o infalible con respecto a Dios, en el sentido que ni Dios mismo puede impedir el cumplimiento o término de ese decreto.

Concedemos, pues, que hay decretos divinos infalibles ab intrinseco con respecto a la criatura, esto es, que la criatura no puede de hecho o in sensu composito hacer fallar ese decreto, impidiendo su efecto. Tales son todos los decretos de la providencia especial, decretos infalibles por la eficacia intrínseca de la omnipotencia divina, y no por previsión alguna de la Ciencia Media. Ese es el baluarte eterno del tomismo contra el molinismo.

Pero negamos que haya decreto alguno que sea infalible con respecto a Dios, esto es, que Dios no pueda aun hacer fallar o impedir su efecto, mientras no esté ya puesto el efecto de tal decreto, esto es, mientras la existencia de ese efecto del decreto no esté físicamente presente a la eternidad. Veamos el porqué de esa concesión y de esa negación.

96.- LA OMNIPOTENCIA DIVINA Y LA OMNILIBERTAD DIVINA.- En efecto, la potencia de Dios es tan grande, que cuando Dios quiere emplearla con toda su eficacia, no hay criatura alguna que, de hecho o in sensu composito, pueda resistirla. A la vez esa potencia divina y esa su eficacia son tan universales, o mejor dicho, tan trascendentes, que se extienden a todo lo que tiene razón de ser, esto es, a la sustancia del efecto, y al modo necesario o libre, del efecto. De tal manera que, cuando Dios quiere, con voluntad absoluta o perfectamente eficaz que se produzca un acto libre, no hay criatura alguna que pueda de hecho impedir que ese acto se produzca, ni que pueda impedir que se produzca libremente. Esta es la doctrina mil veces repetida por Sto. Tomás: en eso está firme todo tomista; ese es, repetimos, el castillo de roca del tomismo contra el molinismo.

Pero no olvide, a la vez, el tomista que por eso mismo

que esa potencia es tan grande que se extiende a todo lo intrínsecamente posible, y se llama omnipotencia, por eso mismo no tiene más límites que el principio de contradicción, y que pueda, por lo tanto, impedir aún que una cosa exista, mientras esa cosa no exista todavía, esto es, mientras no esté físicamente presente a la eternidad.

Cuando, pues, los decretos divinos son divididos por los teólogos en infalibles y falibles, o en absolutos y condicionados, esa división se entiende con respecto a la criatura: pues con respecto a Dios, todo decreto es todavía falible o condicionado, mientras el efecto o término de ese decreto no sea ya existente, esto es, mientras su existencia no coexista a la eternidad de Dios. Mientras nuestra razón conciba un decreto divino, sin concebir todavía la presencia de su efecto en la eternidad, es necesario decir que tal decreto es todavía condicionado para Dios. Esa condición es: "El efecto del decreto se cumplirá, si Dios no lo impide", pues Dios tiene poder y libertad para hacer que jamás llegue a existir aquello que todavía no exista, esto es, cuya existencia no está presente a la eternidad.

Los que creen que tienen alguna fuerza esa objeción a que estamos respondiendo, es porque no se fijan en que, en esa objeción, se da por supuesto, sin probarlo, aquello mismo de que se disputa, y por lo tanto, aquello que niegan los adversarios. Al negar los adversarios que quepa ciencia divina infalible sobre los futuros contingentes con solo el decreto divino, y sin presencia en la eternidad, niegan también, y por lo mismo, el que ningún decreto sea infalible para Dios, sin presencia en la eternidad. Niegan por lo tanto esa menor en la cual se funda toda esta tercera objeción de Gonet.

97.- DOBLE EFECTO DEL DECRETO DIVINO: EL ORDEN DE LA CAUSA AL EFECTO Y EL EFECTO MISMO.- El decreto divino tiene, pues, o puede tener dos efectos. Primero, producir el orden actual de la causa al efecto. Segundo, producir la existencia o ser determinado o término, del efecto, que suele llamarse el efecto en sí mismo,

Universidad Pontificia de Salamanca

el efecto en su ser actual, el efecto en su presencialidad a la eternidad.

Esas dos cosas son realmente distintas, hasta tal punto que Dios puede poner lo primero e impedir lo segundo, como puede también revelar lo primero, sin revelar lo segundo.

Dios reveló a Jonás que la ciudad de Nínive sería destruída en el término de cuarenta días, y sin embargo, no fue destruída. (Jonas, 111, 4). Dios reveló a Isaías que el rey Esequías moriría de la enfermedad que actualmente tenía, y sin embargo no murió de ella. (Isaías, 38, 1). Existía ya, y revelaba Dios en esos casos el orden al efecto, orden infaliblemente producido por el decreto divino: pero no existía aún, y por eso podía Dios aún impedir el efecto en sí mismo.

Desde el momento, pues, que el orden de la causa al efecto, y el efecto en sí mismo, son cosas distintas, y en absoluto separables: síguese que Dios puede decretar o producir lo primero, sin producir lo segundo. Si Dios puede impedir o no producir el efecto en sí mismo, aun después de haber puesto el decreto o producido el orden al efecto, síguese que mientras la existencia del efecto en sí mismo no esté producida, esto es, presente a la eternidad, no es absolutamente infalible si Dios lo impedirá o no, y por lo tanto, no cabe ciencia absolutamente infalible de si el efecto en sí mismo existirá.

De la misma manera que, según dijimos (82) Dios no puede saber, antes de decretar, si decretará o no, porque es libre en decretar o no decretar: de esa misma manera, Dios no puede saber, antes de que el futuro contingente esté presente a la eternidad, si ese futuro existirá de hecho o no, pues Dios es libre en impedir su existencia.

Quizá alguno crea que esos ejemplos aducidos sobre las profecías conminatorias de destruir a Nínive y de la muerte de Esequías, no hacen al caso, para lo que estamos tratando, pues esos decretos eran evidentemente decretos condicionados . Si no se cumplieron esos decretos o profecías, dirá alguno, es porque

Universidad Pontificia de Salamanca

eran decretos condicionados: si hubiesen sido decretos absolutos, seguramente que se hubiesen cumplido.

A eso contestaremos que eso es verdad, pero que no es toda la verdad en esta materia. Es verdad que tales decretos no se cumplieron, porque eran condicionados. Es verdad también, que si hubiesen sido absolutos, se hubiesen cumplido. Pero a esas dos verdades hay que añadir una tercera verdad, y es, que todo decreto, mientras no esté cumplido para Dios, esto es, mientras el efecto o término del decreto no esté presente a Dios, puede todavía dejar de cumplirse, y por lo tanto, es para Dios decreto condicionado, y no absoluto.

Si hemos aducido esos dos ejemplos, que son evidentemente de decretos condicionados, no es para confundir los decretos condicionados con los absolutos, sino para que se viese patentemente la distinción entre el orden de la causa al efecto, y el efecto mismo, y como esas dos cosas son distintas y aun separables por Dios. Pudiendo, pues, Dios separar esas dos cosas, esto es, poner la primera e impedir la segunda, que es el efecto en sí mismo: síguese que, mientras ese efecto en sí mismo no esté puesto, esto es, presente a la eternidad, no está todavía agotado, o cerrado, o terminado, o absoluto, el poder divino sobre ese futuro contingente, ni por lo tanto, la ciencia divina puede estar cerrada, o ser absoluta, esto es, ser infalible.

98.- LA CORRELACION DE LA CIENCIA DIVINA AL PODER Y A LA LIBERTAD DE DIOS.- A primera vista, esa opinión de algunos tomistas de que cabe ciencia infalible sobre los futuros contingentes sin presencia de éstos a la eternidad, parece favorecer la dignidad de la ciencia divina, y amplificar su extensión. Pero, en el fondo, sucede todo lo contrario, pues dicha opinión, con pretexto de aumentar o dignificar la ciencia divina, disminuye el poder divino y la libertad divina, y con ello tiene por necesidad que quedar también disminuída la ciencia divina sobre lo contingente, pues esa ciencia

Universidad Pontificia de Salamanca

se funda precisamente en el poder y en la libertad de Dios.

En efecto, al poder divino y a la libertad divina no deben ni pueden señalarse más límites que el principio de contradicción, esto es, la repugnancia intrínseca que existe en que se junten a la vez la afirmación y la negación de la misma cosa. Por lo tanto, mientras no se conciba al futuro contingente como existiendo, esto es, como coexistente a la eternidad de Dios, no hay aún contradicción en que no exista, y por lo tanto, el poder y la libertad divina no están aún cerrados, sino que pueden todavía hacer que no exista ese futuro.

Ahora bien: la ciencia divina sobre lo contingente, no es ciencia necesaria, sino ciencia completamente libre para Dios, de tal manera que esa ciencia no es sino una derivación del ejercicio de la libertad y del poder de Dios, y su extensión es exactamente la misma que la extensión de ese poder y esa libertad. Mientras no estén, pues, cerrados o terminados los límites del poder y de la libertad divina sobre el futuro contingente, tampoco puede la ciencia divina sobre ese futuro contingente estar cerrada o terminada, esto es, ser infalible. Cerrar la ciencia divina o hacerla infalible, antes de que el futuro contingente esté presente a la eternidad, es disminuir el poder y la libertad de Dios sobre ese futuro, y por lo tanto, disminuir la verdadera ciencia de Dios, la cual no puede tener, cuando se trata de cosas contingentes, mayor extensión que lo que tengan la libertad y el poder divinos.

99.- TRES ESTADOS DEL SER CONTINGENTE.- Es cierto que la ciencia divina, por identificarse con el ser divino, es en sí misma única y simplicísima. En ella no existe ni puede existir sucesión alguna real, ni distinción alguna de momentos de tiempo. Pero no es menos cierto que nuestra limitada inteligencia, que no puede abarcar de un solo golpe la fecundidad inmensa de objetos y de efectos que tiene esa ciencia divina única, necesita distinguir en ella varios momentos o instantes, que suelen llamarse instan

tes de naturaleza o de razón, y que corresponden a la diversidad de objetos conocidos, o a la diversidad de estados en que un objeto puede ser, y puede, por lo tanto, ser conocido.

Ahora bien, todo objeto contingente o distinto de Dios, puede encontrarse en tres estados o momentos de ser, a saber: a) ser posible: b) ser futuro incoado: c) ser existente, que también se llama futuro consumado.

Esos tres estados de ser, son completamente diferentes entre sí, y pueden separarse. En efecto, hay seres que son meramente posibles, y que nunca han llegado ni llegarán a ser futuros. Tales son los innumerables mundos que Dios pudiera crear, pero que nunca creará.

Hay, en cambio otros seres, que no solamente son posibles, sino que han sido o son además futuros incoados, pero sin llegar jamás a ser existentes, o futuros consumados. Tales fueron la destrucción de Nínive, anunciada por Jonás, o la muerte de Ezequías predicha por Isaías: tal fue la conversión de los Tirios y Sidonios, (Math., XI, 21) los cuales hubiesen hecho penitencia si Jesucristo hubiese obrado entre ellos los milagros que obró entre los judíos: tal es la salvación de aquellos hombres a quienes Dios quiso con verdadera voluntad que se salvasen, y por culpa própia no se salvaron: tales son todos aquellos futuros, objeto de la voluntad antecedente de Dios, que no llegan a existentes por impedimento de las criaturas. Todos esos fueron verdaderos futuros incoados, y no solamente posibles.

Hay, en fin, seres que no son solamente posibles, ni solamente futuros incoados, sino que han tenido, tienen o tendrán existencia real en esa duración sucesiva que llamamos el tiempo, y coexistencia eterna y presencia física eterna a la duración infinita y simultáneo del ser divino que llamamos eternidad.

100.- DIFERENTE RELACION DE ESOS TRES ESTADOS A LA EXISTENCIA.- En el primero de esos tres estados de ser, que es el estado de pura posibilidad, la cosa tiene ya una verdadera no repugnancia a la existencia: pero todavía no tiene orden actual a la existencia,

y mucho menos la existencia misma.

En el segundo estado, que es el estado de futurición incoada, la cosa tiene ya, no solamente la no repugnancia a existir: sino también el orden actual a la existencia, o el movimiento hacia (motus ad) el término perfecto de la futurición, que es la existencia, por estar ya puesta la causa o acción divina que la ha de producir, y que llamamos decreto de Dios en la eternidad, o moción de Dios en el tiempo: pero todavía la cosa no tiene existencia actual, pues ni el decreto divino ni la moción divina son la existencia misma de las cosas.

En el tercer estado, que hemos llamado el estado de existente, o de futuro acabado, la cosa no solamente tiene ya posibilidad, ni solamente futurición, sino que tiene ya existencia, ser actual, presencia física de su existencia a la existencia eterna de Dios.

101.- SU DIFERENTE RELACION A LA CAUSALIDAD DIVINA.- En el primero de esos tres estados, que es el estado de ser posible, existe ya la causa que puede dar la futurición y la existencia: pero todavía no existe la acción o decreto de esa causa, ni mucho menos existe por lo tanto, el efecto mismo.

En el segundo estado, que es el estado de futurición incoada, no solamente existe ya la causa, sino que existe también la acción productora del efecto, acción que en Dios llamamos decreto: pero todavía no existe el efecto mismo de ese decreto o acción. La acción o decreto divino no es el efecto mismo, sino el orden actual de Dios o de la causa primera al efecto.

En el tercer estado, que es el estado de futuro perfecto o de ser existente sea existente para el tiempo o existente para la eternidad, no solamente existe la causa, ni solamente la acción o decreto de la causa, sino que ya existe también, presente a la eternidad de Dios, el efecto mismo de ese decreto o acción.

102.- SU DIFERENTE RELACION A LA CIENCIA DIVINA.- Si conside

Universidad Pontificia de Salamanca

ramos solamente las cosas en el primer estado, Dios tiene ya cien cia infalible de todo lo posible, pero no tiene todavía ciencia in falible de nada futurible ni futuro. El paso de ser posible a ser futurible o futuro, no puede hacerse sino por la acción o decreto libre de Dios, y en ese primer estado de pura posibilidad, existe ya la causa que puede darles la futuribilidad o futurición, pero no existe todavía la acción o decreto de esa causa. A la objeción de Suárez de que la acción o decreto de la causa, que es Dios, no existe todavía como presente en ese primer estado de las cosas, pe ro existe ya como futura, los tomistas contestamos que Dios no pue de conocer sus propios decretos como futuros sino que tiene que co nocerlos como presentes. (81 -82).

En el segundo momento o estado de ser de las cosas, que es el momento o estado de futuros incoados, Dios tiene ya ciencia in-falible, no solamente de todos los posibles, sino también de todo el orden de las causas a los efectos, pero no tiene todavía cien-cia infalible de los efectos mismos. En ese segundo estado, exis te ya la acción o,decreto de Dios, y por lo tanto, el orden de Dios a sus efectos: pero todavía suponemos que no existe, ni en el tiem-po, ni presente a la eternidad, el efecto mismo. Y como no hay con tradicción alguna en que no exista jamás aquello que no suponemos aún existente, Dios puede aún, en ese segundo momento o estado, im pedir en absoluto la existencia del efecto mismo, y por lo tanto, no cabe aun ciencia absolutamente infalible de que tal efecto exis tirá.

En el tercer estado, que es el estado de futurición perfec-ta o acabada, esto es, el estado de existencia actual, Dios tiene ya ciencia infalible no solamente de los posibles, ni solamente de los futuros incoados, sino también de los futuros perfectos o aca-bados, los cuales se llaman y son futuros para nosotros o para nues tra medida del tiempo, pero no son futuros, sino presentes para Dios, o para la eternidad, que es la medida del ser de Dios. (4).

103.- SU DIFERENTE RELACION A LA CIENCIA DIVINA EN CUANTO CAUSA.- En el primero de esos tres estados o momentos, Dios ve todos los

posibles en su causalidad, pero en su causalidad virtual o potencial, que es la causalidad de la causa antes de poner la acción, no en su causalidad actual, que es la causalidad de la causa, una vez puesta la acción.

En el segundo momento o estado de ser, Dios ve también infaliblemente todos los futuribles o futuros incoados en su causalidad, pero no ya en su causalidad virtual o en su causalidad sin acción; sino en su causalidad actual, en la acción misma de su causalidad, que se llama decreto.

En el tercer momento o estado del ser, Dios ve también en su causalidad todo lo existente, todo lo que ha sido, es, o será en algún momento del tiempo, y que se llaman futuros perfectos o acabados: pero lo ve, no en su causalidad virtual sin acción, ni en su causalidad actual sin eternidad: sino en la eternidad de su causalidad actual, en su acción o decretos en cuanto eternos.

Así, Dios ve todas las cosas, distintas de sí mismo, en su propia causalidad. Pero los posibles los ve en la virtud de su causalidad: los futuros incoados o futuribles en la acción o decreto de su causalidad: los futuros absolutos, o perfectos, o existentes, los ve en la eternidad, no en la eternidad de la virtud de su causa, sin acción o decreto: sino en la eternidad de la acción o decreto de su causalidad. Los ve en su decreto en cuanto decreto eterno.

Sin la causalidad potencial de Dios, llamada omnipotencia, es inexplicable la ciencia infalible de Dios sobre los posibles, pues sin causalidad potencial divina no cabe posibilidad de nada fuera de Dios.

Sin la causalidad actual de Dios, llamada decreto, es imposible explicar la ciencia divina infalible de nada futurible o futuro, pues sin decreto divino o acción divina no cabe futuribilidad ni futurición.

Sin la eternidad de la causación actual de Dios, esto es, sin la eternidad del decreto o de la acción de Dios, no cabe ex

plicar la ciencia divina eterna de nada contingente antes de que exista en el tiempo; pues sin presencia física a la eternidad de la acción divina, nada contingente puede tener ser determinado antes de estar presente al tiempo, ni puede por lo tanto ser objeto de conocimiento divino infalible desde toda la eternidad.

104.- TRES ELEMENTOS DEL CONOCIMIENTO DIVINO.- Para todo conocimiento, sea divino o humano, se requieren siempre tres elementos: a) el cognoscente: b) el objeto cognoscible: c) la presencia del objeto cognoscible al cognoscente.

Algo semejante sucede en las otras acciones de la naturaleza: por ejemplo, en la acción de quemar. Para ella se requieren tres elementos: a) el fuego quemante: b) la leña quemable, o sea, el combustible: c) la aproximación o presencia suficiente de la leña al fuego. El fuego y la leña o combustible son elementos causales de la combustión o acción de quemar. En cambio, la aproximación del uno al otro, no es sino una condición para la quemadura o efecto.

Así también, en el conocimiento divino de los futuros contingentes entran tres elementos: a) Dios cognoscente: b) futuro contingente cognoscible: c) presencia de ese futuro cognoscible al cognoscente, esto es, a la eternidad de Dios.

El primero o segundo elemento entran como elementos esenciales del conocimiento divino: el tercero entra como condición sin la cual no habrá conocimiento infalible.

Por lo tanto, la presencia de las cosas a la eternidad no es un nuevo medio de conocimiento añadido a la esencia divina, a las ideas divinas y a los decretos divinos; sino una condición sin la cual ni la esencia divina, ni las ideas divinas, ni los decretos divinos entrarían en contacto o en presencia con la existencia del objeto conocido, ni podrían tener ese contacto o presencia ab aeterno, esto es, antes que la existencia del objeto esté presente al tiempo.

El decreto divino es decreto o causa, y es a la vez eterno.

Universidad Pontificia de Salamanca

En cuanto causa, a él se debe y de él viene cuanto de ser determinado tendrá el efecto en el tiempo. En cuanto eterno, representa o refleja como ya tenido (presente), y no solamente como que se tendrá (futuro), todo ese ser determinado o existente que el efecto tendrá en el tiempo.

Eternidad sin decreto no basta para que haya efecto alguno, o ser determinado alguno, ni por lo tanto, para que haya ciencia infalible de nada contingente.

Decreto sin eternidad bastaría para que el efecto tuviera ser determinado, cuando existiese en el tiempo, pero no para que lo tenga desde toda la eternidad. Bastaría para que hubiese ciencia divina temporal, cuando el efecto ya existiese en el tiempo: pero no para que hubiese ciencia eterna, esto es, ciencia anterior a la existencia temporal del efecto. Bastaría para ciencia temporal, no para presciencia eterna.

Decreto con eternidad basta para todo. En cuanto decreto, basta para que el efecto tenga ser determinado cuando exista en el tiempo. En cuanto eterno, basta para que ese mismísimo ser determinado que, en virtud del decreto, tendrá el efecto en el tiempo, esté presente a Dios desde toda la eternidad, y sea conocido infaliblemente por Dios desde toda la eternidad.

En una palabra, sin decreto divino no habría objeto contingente cognoscible. Sin presencia de ese objeto a la eternidad no habría presencia del objeto cognoscible a Dios cognoscente.

La esencia divina y las ideas divinas se requieren, pues, para que haya cognoscente divino. El decreto se requiere para que haya cognoscible. La eternidad se requiere para que haya presencia del cognoscible al cognoscente.

Ahora bien: como según la doctrina perpetua de Sto. Tomás, el futuro contingente o libre no puede ser conocido infaliblemente, ni por Dios mismo, sino en cuanto presente, es evidente que sin eternidad no cabe ciencia divina infalible sobre los futuros contingentes o libres (5).

105.- RAZON CUARTA DE GONET.- "Confirmatur: Futura contingentia et libera, possunt certo cognosci in causis secundis praedestinatis, ut supra ostensum est: Ergo a fortiori possunt certo praesciri in ipso divino decreto praedeterminante, a quo praemotio physica et gratia efficax desumunt totam suam vim et efficatiam, et certitudinem, et infallibilitatem". (Gonet, loc. cit. Nº. 297).

106.- RESPUESTA.- La respuesta a esta objeción es la misma que la dada a la objeción anterior, pues las predeterminaciones temporales no son sino el correlativo a la ejecución de los decretos eternos.

A la objeción anterior de que "en un decreto divino infalible y absoluto puede verse infaliblemente el efecto", respondemos negando el supuesto, esto es, negando que ningún decreto sea todavía absoluto o infalible para Dios, mientras el efecto de ese decreto no se suponga como existente para Dios, esto es, como presente a la eternidad de Dios: pues mientras no se suponga el efecto existente, no hay contradicción alguna en que no exista, y por lo tanto, no cabe infalibilidad absoluta de que existirá.

Análogamente, a la presente objeción de que "en una causa segunda predeterminada puede conocerse su efecto contingente o libre", respondemos también negando el supuesto, esto es, negando que ninguna predeterminación de causas libres tenga con su efecto una conexión tan absoluta o infalible, que sea infalible con respecto a Dios, mientras no se suponga ya como existente, esto es, como presente a la eternidad divina el efecto o término de esa predeterminación (6).

Cuando los tomistas defendemos contra los molinistas que existen predeterminaciones divinas de la voluntad creada infaliblemente eficaces ab intrínseco, y por lo tanto, infaliblemente y ab intrínseco conexas con el efecto o acto libre, se entiende que son infalibles con respecto a la criatura, en el sentido que la criatura no puede de hecho o in sensu composito hacerlas fallar.

Pero no se entiende que sean también absolutamente infali-

bles con respecto a Dios, en el sentido de que Dios no pueda en absoluto, aun puesta la predeterminación, impedir su efecto. Una cosa es la predeterminación divina, y otra cosa realmente distinta es el acto libre consiguiente a esa predeterminación, y lo primero es prius natura que lo segundo (7).

Ahora bien, y según ya hemos varias veces repetido, Dios no tiene más límites que el principio de contradicción, y puede siempre interponerse entre dos cosas distintas, e impedir que se ponga la cosa posterior, aun después de puesta la cosa anterior.

Por lo tanto, mientras no se suponga ya que el acto libre está puesto o existe, esto es, que está ya presente a la eternidad de Dios, no envuelve aún contradicción que ese acto libre no exista, y por lo tanto, Dios puede aún hacer que no exista, a pesar de todas las predeterminaciones. El poder divino no se limita a poder poner o no poner la causa, la cual no es el efecto, sino el orden al efecto; sino que se extiende también a poder impedir o no impedir el efecto, aun después de puesta la causa.

Las predeterminaciones temporales, como los decretos eternos de Dios, no solamente no son el efecto, sino que tampoco son la causa formal del efecto: son solamente la causa eficiente. Ahora bien: para la omnipotencia de Dios ningún lazo o conexión eficiente es absolutamente irrompible: no hay más lazos irrompibles que los lazos formales o esenciales. Cuando el efecto o acto ya es, es esencialmente o formalmente imposible que no sea. Esa es una imposibilidad esencial, no puramente eficiente, y por eso es irrompible o infalible aun para Dios mismo. Pero mientras no supongamos que el objeto ya es, esto es, mientras no lo supongamos ya existente, sea como existente en el tiempo o como existente en la eternidad, los lazos que unen a ese efecto libre con todas las predeterminaciones o decretos, son lazos causales de causalidad eficiente: son lazos rompibles aun para Dios: no hay todavía ser determinado: no cabe ciencia divina infalible. En cuanto al ser contingente o libre, es imposible ciencia infalible por vía de pura causalidad eficiente, o de

pura conexión: hacen falta la vía formal, la vía de presencia del ser ya determinado: hace falta la vía de eternidad. Sin eternidad no puede verse la existencia del ser contingente como presente, antes de que ese ser contingente exista en el tiempo; y sin ser visto como presente, el futuro contingente no tiene ser determinado, no tiene necesidad alguna formal, no puede ser objeto de ciencia infalible.

107.- QUINTA RAZON DE GONET.- "Confirmatur amplius; Contingentia conditionata quorum conditio numquam verificabitur, v. gr. conversio Tyriorum, si Christus apud illos praedicasset, certe cognoscuntur a Deo, ratione decreti conditionati, in quo fundatur illorum praescientia, ut disputatione sequenti ostendemus: Sed illa futura non sunt realiter praesentia in aeternitate: ut pote nunquam extitura in aliqua differentia temporis, ad quam aeternitas, ratione suae infinitatis possit virtualiter se extendere: Ergo ad certam et infallibilem cognitionem futurorum contingentium, non requiritur necessario physica eorum praesentia in aeternitate, sed possunt in decreto efficaci divinae voluntatis, absoluto vel conditionato, certe et infallibiliter cognosci". (Gonet, loc. cit. Nº 298).

108.- RESPUESTA PRIMERA.- Esos que ahí llama Gonet futuros condicionados, no son aquellos futuros condicionados, cuya condición se pondrá, y por lo tanto, cuya existencia se pondrá en el tiempo: sino que son exclusivamente aquellos cuya condición nunca se pondrá, y que por lo tanto, nunca llegarán a tener existencia en el tiempo (8). Ahora bien, la cuestión de que estamos tratando, y que es discutida entre los tomistas, no es sobre si la eternidad se requiere para la ciencia infalible de los posibles, ni tampoco de los futuros que no serán, y que se llaman meros futuribles: sino si se requiere para la ciencia infalible de los futuros que serán, y que es lo que se entiende cuando, sin adición, se usa la frase de "futuros contingentes". Por lo tanto tal objeción no viene al caso para la cuestión de que estamos tratando.

Si alguno dijese que, aunque no venga al caso directamente, puede venir al caso indirectamente por vía de paridad, contestaríamos negando la paridad; pues no existe tal paridad sino una di-

versidad muy grande.

En efecto, un ser puede encontrarse, según hemos visto (99), en tres estados, que son: estado de posible, estado de futuro incoado o de futurible, y estado de existente o de futuro completo.

Lo meramente posible no envuelve la existencia actual, sino solamente la no repugnancia a la existencia. Puede, pues, una cosa ser infaliblemente conocida como posible, sin necesidad de conocer su existencia como actual, y por lo tanto, sin necesidad de la presencia física de su existencia a la eternidad de Dios.

Igualmente, los puramente futuribles, esto es, los futuros condicionados cuya condición nunca se pondrá, no envuelven tampoco la existencia actual, sino solamente el orden a la existencia o movimiento hacia la existencia, pero orden o movimiento que nunca llegará a su término que es la existencia misma. Pueden, pues, también ser conocidos perfectamente o infaliblemente sin necesidad de conocer su existencia como actual, esto es, sin la presencia de su existencia a la eternidad de Dios.

En cambio, los futuros contingentes absolutos, para que sean verdaderamente absolutos o terminados, tienen que envolver la existencia actual, esto es, no estar terminados mientras no se les considere como existentes, pues el ser contingente, como dice Sto. Tomás, no tiene ser determinado, mientras no tenga ser actual mientras no tenga ser en sí mismo, mientras no sea presente, y no solamente futuro, para Dios (9). No pueden pues, ser conocidos de una manera determinada, ni por lo tanto, de una manera infalible, sino en cuanto presentes a la eternidad de Dios.

De que, pues, la eternidad o presencia en la eternidad no sea necesaria para conocer infaliblemente los posibles, ni para conocer infaliblemente los futuribles, no se deduce que no sea necesaria para conocer infaliblemente los futuros absolutos o terminados, cuando se trata de futuros contingentes o libres que, según Sto. Tomás, no pueden estar determinados sino en su ser actual. No hay por lo tanto paridad alguna.

Universidad Pontificia de Salamanca

Esta respuesta primera está conforme con todos los principios tomistas, como se verá por el siguiente texto de los Salmanticenses:

"Et licet ad cognitionem futuri conditionati non sit necesse ut futurum ab aeterno existat in aeternitate, sed sufficiat quod decretum de illo mensuretur per ipsam; ex eo quod praedicta futura non sunt capacia existendi in illa, nisi tantum secundum esse quod habent in decreto quia tantum secundum hoc esse existunt, secus tamen dicendum est de futuris absolutis. Et ratio disparitatis est, quia sicut futurum conditionatum nunquam existit in se, ita non habet modo existere, in se, et modo non existere in se; et ideo non est necesse ad hoc ut invariabiliter existat in aliqua mensura, ac proinde ad hoc quod invariabiliter cognoscatur ut ab aeterno praesens in ea, quod detur quaedam mensura infinita et invariabilis, quae ipsum ab aeterno ambiat, et respectu cujus ipsum futurum semper et invariabiliter habeat esse praessens modo explicato. Caeterum cum oppositum contingeat in futuro absoluto, ut ex dictis constat, propterea ut invariabiliter cognoscatur antequam sit, et per consequens ut absolute et simpliciter cognoscatur certo a Deo, cui omnis variabilis cognitio repugnat, oportet ut habeat praedictam praesentiam in aeternitate". (Salmanticenses, de Scientia Dei, Disp. 8, Nº 143).

109.- RESPUESTA SEGUNDA.- Además de esa respuesta, que la creemos sobradamente suficiente, puede darse otra, afirmando que, aun para el conocimiento infalible de los futuribles contingentes hace falta también la presencia física en la eternidad: no la presencia física de la existencia del contingente, pues el futurible, o futuro condicionado cuya condición nunca se pondrá, no lleva consigo existencia alguna; sino la presencia del orden actual a la existencia, que es lo único que envuelve el futurible.

Para verlo, no hay más que fijarse en la distinción que hay entre estas tres cosas: a) existencia del efecto mismo: b) existencia del orden actual de la causa segunda al efecto: c) existencia del orden actual de la causa primera al efecto.

Universidad Pontificia de Salamanca

Los seres meramente posibles no envuelven ninguna de esas tres cosas, y por lo tanto, ninguna de esas tres cosas, tratándose de seres posibles, está aún presente a la eternidad.

Los futuros contingentes absolutos o terminados envuelven las tres cosas juntas, y por lo tanto, las tres cosas están presentes a la eternidad de Dios.

Los futuribles, o futuros condicionados que nunca existirán, no envuelven la primera de esas tres cosas, que es la existencia del efecto mismo, y por eso, no es necesario que esa primera cosa esté presente a la eternidad de Dios. En cambio, todo futurible envuelve la segunda y tercera cosa, si es futurible, cuya condición depende en algo de las causas segundas, o envuelve al menos la tercera cosa, que es el orden actual de la causa primera al efecto, si es futurible que dependa de solo Dios. Por lo tanto, para conocer infaliblemente un futurible contingente, no hace falta la presencia en la eternidad de la primera cosa, que es el efecto mismo, pero hace falta que existan o estén ya puestas, y por lo tanto, que estén presentes a la eternidad, la segunda o la tercera cosa, esto es, el orden actual de la causa primera y de la causa segunda a su efecto, orden actual sin el cual no hay futuribilidad alguna.

Así, pues, los llamados futuribles, o futuros condicionados cuyo efecto nunca existirá, son condicionados en cuanto al efecto, pero son absolutos o terminados en cuanto al orden actual de la causa al efecto. Y como en Dios lo mismo es el ser un decreto absoluto, que el ser eficaz o efectivo en todo aquello en lo que es absoluto, síguese que los decretos condicionados no causan el efecto mismo, pero causan el orden al efecto. En tales decretos o futuros condicionados, es condicionado o es futuro al efecto; pero es absoluto o es presente al orden actual al efecto. De ahí es el que tales decretos o futuros condicionados no estén presentes a la eternidad en cuanto al efecto, y en ese sentido es en el que algunos tomistas dicen que no están presentes a la eternidad en cuanto al orden actual de

la causa al efecto, y en ese sentido otros tomistas afirman que están presentes a la eternidad (10).

110.- EXAMEN DE AQUELLOS FUTURIBLES DE QUE NOS CONSTA POR LA SAGRADA ESCRITURA.- Para explicar más este punto importante examinemos aquellos futuribles o futuros condicionados que nos consta por revelación divina, y que son los ejemplos aducidos ordinariamente por los teólogos.

Por la Sagrada Escritura sabemos que era un futuro condicionado la muerte del rey Ezequías, cuyo cumplimiento o cuyo efecto dependía de que Dios interviniese o no interviniese con un milagro. Sabemos que era un futuro condicionado la destrucción de Siria, cuyo cumplimiento dependía de que el rey Joas, tirase o no tirase cinco saetazos al suelo. Sabemos que era un futuro condicionado la destrucción de Nínive, cuyo cumplimiento dependía de que sus habitantes hiciesen o no hiciesen penitencia. Sabemos, en fin, omitiendo otros ejemplos, para no cansar al lector, que era un futuro condicionado o futuro incoado la conversión de los Tirios y Sidonios, cuyo cumplimiento o cuya futurición completa dependía de que Nuestro Señor Jesucristo les anunciare el Evangelio, haciendo entre ellos los milagros que hizo ante los judíos de Corozaín y Betsaida.

En todos esos futuribles, cuya futuribilidad sabemos por revelación que era infaliblemente cierta, hay que distinguir la existencia del efecto mismo, y la existencia del orden actual a ese efecto. La infalibilidad de la ciencia divina de esos futuribles no consiste en infalibilidad sobre la existencia del efecto, pues tal efecto nunca existió; sino en infalibilidad sobre el orden al efecto. Ahora bien, ese orden existió realmente en el tiempo, y por lo tanto, está presente realmente a Dios desde toda la eternidad. (11)

111.- LA FUTURIBILIDAD DE LA MUERTE DEL REY EZEQUIAS.- En efecto, en el caso primero del rey Ezequías, no existió de hecho el efecto, que es la muerte; pero existió de hecho la causa ya puesta, o el orden actual de la causa al efecto, esto es, la enfermedad mortal.

Universidad Pontificia de Salamanca

En esa enfermedad mortal del rey Ezequías, presente a Dios desde toda la eternidad, estaba Dios viendo la futuribilidad o futurición condicionada del efecto.

112.- LA FUTURIBILIDAD DE LA DESTRUCCION DE SIRIA Y LAS SAETAS DE JOAS.- En el caso del rey Joás y de sus saetas, no existió el efecto, que era la destrucción completa de Siria; pero existió la relación u orden actual infalible entre tirar o no tirar tal número de saetas, y destruir o no destruir a la Siria. El número de saetazos no era sino un signo profético de esa destrucción: pero Dios había libremente decretado o establecido una ley u orden entre ese signo y la cosa significada: y en esa ley u orden, presentes a Dios desde toda la eternidad, estaba Dios viendo infaliblemente la futuribilidad o futurición condicionada del efecto, como en la ley de los sacramentos o signos sacramentales establecida por Dios, está Dios viendo desde toda la eternidad que si se pone o recibe tal sacramento, se pondrá o recibirá el efecto, que es la gracia o el carácter.

113.- LA FUTURIBILIDAD DE LA DESTRUCCION DE NINIVE Y EL PROFETA JONAS.- En el caso de la destrucción de Nínive, anunciada por Jonás, no existió el efecto, pues Nínive no fue destruída en los cuarenta días. Pero existió la ley u orden actual a ese efecto. Esa ley u orden era la ley establecida respecto a esa ciudad, como respecto a Sodoma, de que en llegando los méritos o mejor dicho, los deméritos de sus habitantes a un cierto grado o medida, Dios la destruiría, si no hacían penitencia. En esa ley u orden actual establecidos por Dios y presente a Dios desde toda la eternidad, estaba Dios viendo infaliblemente la futuribilidad del efecto, esto es, estaba Dios viendo que si los habitantes de Nínive, que ya habían llegado a ese grado de deméritos, no hacían penitencia, su ciudad sería destruída (12).

114.- LA FUTURIBILIDAD DE LA CONVERSION DE LOS TIRIOS Y SIDONIOS.- En fin, en el caso de los Tirios y Sidonios, que es el ejemplo de futuro contingente condicionado a que alude Gonet en

Universidad Pontificia de Salamanca

la objeción, tampoco existió el efecto, que era la conversión. Pero existió el orden actual infalible, establecido por Dios, entre tal grado de menores impedimentos a la gracia, cual era el grado que tenían los Tirios y Sidonios, y el efecto de la conversión, que infaliblemente hubiese producido en ellos la gracia, si se les hubiese predicado el evangelio como a los Judíos.

Esa ley u orden actual infalible entre el grado de menores impedimentos puestos por un sujeto y el efecto de la gracia dada a quien tiene ese grado de impedimentos, la han expuesto los tomistas de dos maneras.

115.- DOBLE EXPLICACION TOMISTA DE ESE FUTURIBLE: GONZALES, GOUDIN.- Primera, diciendo que una misma gracia es o no eficaz, esto es, produce o no produce la conversión, según el grado menor o mayor de impedimentos que encuentra en el sujeto: y que, por lo tanto, con la misma gracia que recibieron los Judíos, y con la cual no se convirtieron por estar más endurecidos, se hubiesen convertido los Tirios y Sidonios por estar menos endurecidos, o tener menos impedimentos. Esta es la célebre teoría del tomista Gonzales de Albelda, teoría aceptada por Massoulie y otros tomistas (13).

Segunda, diciendo que Dios ha establecido la ley de dar gracia eficaz al que pone tal grado de menores impedimentos a la gracia suficiente: y que en ese grado de menores impedimentos que tenían los Tirios y Sidonios, y que no tenían los Judíos, estaba Dios viendo infaliblemente la futurición condicionada de la conversión de los Tirios y Sidonios. Esta es la teoría de Goudin y de otros tomistas (14).

En ambas teorías se salva que aun sin existir el efecto, existía ya en esos futuribles una ley u orden actual infalible al efecto, y que por lo tanto, la existencia de ese orden estaba presente a la eternidad de Dios. Eso mismo se puede decir proporcionalmente de cualquier otro ejemplo de verdadero futurible o futuro condicionado.

Así, pues, los futuros absolutos están físicamente presentes

a la eternidad de Dios, no solamente en cuanto al orden al efecto, sino en cuanto al efecto mismo. Los futuribles o futuros condicionados están también presentes a la eternidad de Dios, pero no en cuanto al efecto mismo, sino en cuanto al orden al efecto. Y esa es la segunda respuesta a la objeción de Gonet, en la cual se afirma que los futuribles no tienen presencia en la eternidad.

116.- COMPARACION Y RAIZ DE ESAS DOS RESPUESTAS.- Como ha visto el lector, a la objeción de Gonet de que los futuribles, a pesar de ser objeto de la ciencia infalible de Dios, no están físicamente presentes a su eternidad, hemos dado dos respuestas. Una, concediendo que no están presentes a la eternidad, pero negando que eso tenga paridad alguna con la cuestión de futuros, y no de puros futuribles, de que estamos tratando. Otra, afirmando que aun los futuribles mismo están también presentes a la eternidad, no en cuanto al efecto mismo, sino en cuanto al orden actual de la causa al efecto.

117.- DOBLE OPINION TOMISTA SOBRE A QUE CIENCIA PERTENECE LO FUTURIBLE.- El admitir esa objeción dentro del tomismo dos soluciones distintas, y que parecen opuestas, procede de dos opiniones distintas, y aparentemente opuestas, que existen dentro del tomismo sobre la cuestión de "a qué ciencia divina pertenece el conocimiento de los futuribles o futuros condicionados".

Según unos tomistas, entre los cuales están los Salmanticenses y Juan de Santo Tomás, la ciencia divina de los futuros condicionados no es ciencia de visión, sino de simple inteligencia. De esa opinión parece seguirse que los futuros condicionados no tienen presencia física en la eternidad, pues la presencia en la eternidad no es propia de la ciencia de simple inteligencia, sino de la visión. En esa primera opinión tomista se funda nuestra primera respuesta.

Según otros tomistas, entre los cuales se cuentan Lemos y Gonzáles de Albelda, la ciencia de los futuribles o futuros

condicionados pertenece a la ciencia de visión, pues a la ciencia de simple inteligencia pertenecen solamente los posibles. Según esta opinión puede decirse en algún sentido que los futuros condicionados están presentes a la visión o intuición divina mediante la eternidad. En esta segunda opinión tomista se funda nuestra segunda respuesta (15).

Como observa Billuart, y ya indicamos en otra parte, poco importa el que un tomista siga una u otra de esas dos opiniones, con tal que afirme, como afirman todos los tomistas, que esa ciencia de los futuribles llámese ciencia de simple inteligencia o ciencia de visión, es ciencia libre o ciencia posterior al decreto: pues sin decreto divino no solamente no cabe en el tomismo futurición sino que tampoco cabe futuribilidad alguna. (16)

118.- DOBLE SENTIDO DE LA PRESENCIA FISICA EN LA ETERNIDAD.- La concordancia de esas dos opiniones tomistas, y por lo tanto, de las dos soluciones que, fundadas en esas dos opiniones, hemos dado a la objeción de Gonet, es muy sencilla, a juicio nuestro. Se funda en aquella observación atinadísima hecha por Gonet mismo y por Billuart, de que existen dos ciencias de visión, o dos funciones distintas de la única ciencia de visión, a saber: a) ciencia de visión en cuanto causa o en cuanto aprobación; b) ciencia de visión en cuanto visión.

Como ciencia de visión y presencia en la eternidad son cosas casi correlativas, resulta que la presencia en la eternidad puede también tomarse en dos sentidos: a) presencia en la eternidad, pero presencia solamente del orden actual al efecto; b) presencia a la eternidad, pero presencia del efecto mismo.

Tomada la presencia en la eternidad en el primer sentido hay que afirmar que los futuros condicionados tienen presencia en la eternidad, pues tienen ya la existencia del orden actual al efecto. En eso se funda la segunda de nuestras respuestas a la objeción. Tomada la presencia en la eternidad en el segundo sentido, que es como más frecuentemente se toma, hay que afirmar que los futuros condicionados no tienen presencia física en la eternidad, pues no tienen aún, o no incluyen en su concepto, la existencia del efecto

mismo. En eso se funda la primera de nuestras dos respuestas.

Cualquiera de esas dos respuestas bastan para resolver la objeción de Gonet. Sobre todo la respuesta primera, negando toda paridad entre los futuribles y los futuros, la resuelve radicalmente, y tiene la ventaja de estar expresamente dada por los Salmanticenses, a quienes nadie sospechará de poco tomistas.

119 UN EJEMPLO VULGAR.- Para ayudar algo a la imaginación, en esta cuestión de la necesidad de la presencia física del efecto mismo a la eternidad para la infalibilidad de la ciencia divina, pongamos un ejemplo.

Supongamos una puerta que está abierta. Supongamos además que yo tengo fuerza y acierto infalibles para dar a esa puerta un empujón tal que ni la puerta misma, ni ninguna otra causa que no sea ya mismo, pueda de hecho impedir el que la puerta se cierre cuando ya le haya dado el empujón para cerrarla. Supongamos, en fin, que yo tengo a la vez una libertad tal y un dominio tal sobre la puerta y sobre mi empujón dado a la puerta, que, mientras la puerta no esté de hecho cerrada, aunque no le falte ya sino un milímetro para cerrarse, ya puedo impedir todavía que se cierre.

En esa suposición o suposiciones, podemos evidentemente distinguir tres momentos: a) la puerta abierta, pero antes de que yo le dé el empujón para cerrarse, y antes por lo tanto de que la puerta haya comenzado a moverse o tender hacia el cierre; b) la puerta abierta, después de haber recibido mi empujón, y por lo tanto, después de haber comenzado a moverse hacia la cerradura, pero antes todavía de cerrarse; c) la puerta ya cerrada, esto es, después de haber llegado al término de su movimiento.

Es evidente que en el primero de esos tres momentos, yo no puedo saber aún infaliblemente si la puerta se cerrará o no; pues no puede cerrase sin que yo le dé el empujón, y yo soy todavía libre para darle o no el empujón.

En el segundo de esos tres momentos, yo sé ya infalible-

mente que el empujón está dado, y sé también infaliblemente, una manera condicional, que se cerrará, si yo no lo impido. Pero como todavía soy libre en impedirlo, todavía no sé infaliblemente si lo impediré o no, y por lo tanto, no sé infaliblemente si la puerta se cerrará o no".

En el tercero de esos tres momentos, la puerta ya es o está cerrada; y como, por grandes que sean mi libertad y mi poder, yo no puedo jamás hacer que no sea lo que ya es, veo infaliblemente, y con infalibilidad completa, la cerradura o cierre de la puerta, esto es, el efecto o término mismo de mi empujón.

120.- APLICACION A LOS TRES MOMENTOS DE LA CAUSALIDAD DIVINA.- Ahora bien; esas tres suposiciones que hemos hecho respecto a la puerta, se verifican realmente en Dios respecto a los seres contingentes. En efecto, antes de la acción divina, que llamamos decreto, el ser contingente está todavía abierto, esto es, su ser existencial no está todavía cerrado o terminado. A la vez, el poder de Dios es tan grande o tan eficaz, que si Dios quiere absolutamente cerrar ese ser contingente, dándole la existencia, no hay criatura alguna que pueda de hecho impedir ese cierre o determinación. Pero ese poder de Dios es, a la vez, tan libre que no tiene más límites que el principio de contradicción, y por lo tanto, mientras el efecto o término de su acción no esté de hecho puesto, Dios puede aún impedir que se ponga.

En consecuencia, podemos también distinguir respecto al poder y a la cienciade Dios, tres momentos: a) antes de poner la acción o decreto; b) después de poner el decreto, pero antes de que se ponga el efecto; c) después de puesto el efecto.

En el primer momento, es ya infalible que Dios puede poner el decreto, y que puede poner el efecto. Pero todavía no es infalible que pondrá de hecho el decreto, ni por lo tanto, que se producirá el efecto, pues es libre en poner el decreto o no ponerlo. En ese primer momento hay ya ciencia infalible de los efectos o futuros contingentes, en cuanto posibles, pero no todavía en cuan

to futuros o existentes. Esa es la ciencia de simple inteligencia.

En el segundo momento, ya existe o está puesto el decreto o acción, y por lo tanto, ya existe o está puesto el orden actual de Dios al efecto; pero no existe ni está puesto aún el efecto mismo, y Dios puede aún impedir que se ponga. Por lo tanto, en ese segundo momento, hay ya ciencia infalible del orden al efecto, pero no hay todavía ciencia infalible del efecto mismo. Dios sabe infaliblemente que el efecto se pondrá, si no es impedido; pero como Dios puede impedirlo aún, no cabe ciencia infalible de que absoluta o incondicionalmente se pondrá el efecto. Hay, pues, ciencia infalible de la futuribilidad o futurición condicionada del efecto; pero no hay ni cabe aún ciencia infalible de la futurición absoluta del efecto. Esa es la ciencia de los futuros imperfectos, o incoados, o condicionados. Esa es la ciencia de aprobación, como la llama Sto. Tomás, cuando no ha llegado todavía a ciencia de visión en cuanto visión. Esa es la ciencia que el Asturicense colocó como media entre la de simple inteligencia y la de visión. Esa es la ciencia de visión en cuanto aprobación, o de visión en cuanto causa, como la llaman Gonet y Billuart, pero que no es todavía la ciencia de visión en cuanto visión, pues ésta es posterior en naturaleza a la existencia al efecto mismo.

En el tercer momento, no solamente está ya puesto el decreto o el orden al efecto, sino también está ya puesto el efecto mismo. Hay ya, pues, ciencia infalible, no solamente del orden al efecto, esto es, del efecto en cuanto futurible o en cuanto futuro condicionado; sino también ciencia infalible del efecto mismo, esto es, del efecto en cuanto futuro absoluto y en cuanto presente; futuro respecto a nosotros, y presente respecto a la eternidad de Dios. Esa es la que Sto. Tomás llama ciencia de visión, y que Gonet y Billuart apellidan ciencia de visión en cuanto visión (17).

121.- APLICACION A LOS TRES MOMENTOS DE LAS IDEAS DIVINAS.- Pa

ra ver ahora el lugar o función que en la ciencia de estos tres momentos divinos desempeñan la esencia divina o las ideas divinas, volvamos de nuevo al ejemplo de la puerta abierta, cerrable por el empujón de mi brazo. Supongamos en ese ejemplo dicho, que mi brazo, que es el que puede cerrar y el que cierra la puerta, es de naturaleza intelectual, tan infinitamente expresiva o representativa, que por la naturaleza o necesidad misma de su ser exprese o represente todo lo que tenga razón de ser, y que lo representa exacta o infaliblemente en el momento mismo o en la medida que es.

En esa suposición tendremos que, en el primer momento, o sea, antes de dar el empujón a la puerta, y por lo tanto, antes de que la puerta se cierre, mi brazo representará ya tanto el empujón como el cierre en cuanto posibles, pues ya son posibles; pero no en cuanto existentes.

En el segundo momento, esto es, después de dado el empujón a la puerta para que se cierre, pero antes de que la puerta esté de hecho cerrada, mi brazo representará ya el empujón como existente, pero no representará aún como existente el cierre de la puerta.

En el tercer momento, o sea, cuando la puerta es o está ya cerrada, o lo que es lo mismo, cuando el efecto del empujón del brazo está ya terminado, mi brazo representará ya infaliblemente, no solamente el orden al efecto, esto es, el efecto en cuanto futuro impedible aún o condicionado, sino también el efecto mismo o el cierre mismo de la puerta, esto es, el efecto en cuanto existente, o en cuanto futuro ya absoluto e inimpedible, pues el cierre de la puerta no es absoluto o inimpedible para mi brazo, en las suposiciones hechas, mientras no esté existente o acabado.

Esa suposición de "representabilidad infinita" que hemos hecho respecto al brazo, es una realidad respecto a la esencia divina, o a la inteligencia divina, o como suele decirse más comúnmente a las ideas divinas. Sin depender para nada de los obje

tos creados, las ideas divinas tienen un poder expresivo o representativo tal, que expresan necesaria o naturalmente todo lo que es, y exactamente en la medida que es.

Por eso, en el primero de los tres momentos dichos (119), las ideas divinas representan decretos como posibles, pero no todavía, como futuribles ni futuros condicionados, y mucho menos como futuros absolutos o existentes.

En el segundo momento, las ideas divinas representan ya como presentes o existentes los decretos, y por lo tanto, el orden actual de Dios a sus efectos: pero todavía no representan los efectos mismos como existentes o como futuros absolutos o inimpedibles, sino solamente como futuribles o como condicionados para Dios, esto es, como efectos que serán, si Dios no los impide, como puede aún impedirlos.

En el tercer momento, las ideas divinas representan ya los efectos mismos en cuanto presentes o en cuanto futuros absolutos; futuros absolutos para nosotros o para nuestra medida que es el tiempo, pero presentes para Dios, o para la medida divina que es la eternidad. En ese tercer estado representan ya los efectos como determinados como acabados, como absolutos, como cerrados, como inimpedibles aun para Dios mismo; pues lo que es, en cuanto es, ni Dios mismo puede hacer que no sea, ora se trate de seres necesarios o de seres contingentes.

En cada uno de esos tres momentos, la esencia divina o las ideas divinas representan los efectos u objetos creados tal cual en cada momento son. El que esos objetos o efectos sean solamente futuribles o futuros impedibles, como lo son en el segundo momento, o el que sean existentes o futuros acabados como lo son en el tercer momento, depende del decreto libre de Dios: pero mientras no sean futuribles, o no sean existentes, las ideas divinas no pueden representarlas como siendo tales. Por eso, el ser determinado de los contingentes es efecto de la voluntad divina, es condición sin la cual la ciencia divina sobre

Universidad Pontificia de Salamanca

lo contingente no sería infalible. Igualmente la presencia física del acto contingente a la eternidad es efecto y consecuencia de la voluntad o decreto de Dios; pero a la vez, esa presencia a la eternidad es condición sin la cual la ciencia divina no sería infalible, por ser condición sin la cual ese acto contingente no tendría ser determinado desde toda la eternidad, sino que solamente lo tendría cuando estuviese presente al tiempo.

122.- LA CIENCIA DIVINA PUEDE SUPONER ALGO EN SU OBJETO.- El que no vea claro cómo la ciencia divina puede súponer algo en los objetos contingentes sin depender en nada de ellos, no tiene más que fijarse de nuevo en el ejemplo de la puerta. Yo no dependo en nada de la puerta, sino que la puerta depende de mí, pues puedo cerrarla o no cerrarla a mi placer. Y sin embargo de eso, mientras yo no la cierre de hecho, y ella no esté de hecho cerrada, no cabe ciencia infalible de que se cerrará. El cierre actual es, por completo, efecto de mi acción y depende de mí: pero ese cierre actual es a la vez una condición sin la cual no cabe en mí ciencia infalible de ese cierre. No es, pues, el cierre de la puerta el que me determina a mí, ni el que determina a mi ciencia, sino que soy yo mismo, el que en mi acción o empujón (acción que en Dios se llama decreto) determino el cierre de la puerta, y soy yo también el que determinando con mi acción el cierre de la puerta, determino también ipso facto mi ciencia de ese cierre.

Análogamente, con esa analogía proporcional que es la única que cabe entre lo creado y lo divino, no es el ser del contingente, ni su presencia en la eternidad, los que determinan el decreto o la ciencia divina: sino que es Dios mismo quien, con su decreto, determina el ser del acto contingente y su presencia en la eternidad: y determinando el ser contingente y su presencia en la eternidad, determina ipso facto su ciencia infalible sobre ese acto contingente.

123.- RESPUESTA PROFUNDA DE CAYETANO A ESCOTO.- Por eso el Cardenal Cayetano, defendiendo a Sto. Tomás contra una objeción de Escoto, advirtió muy profundamente que el exigir la presencia física

Universidad Pontificia de Salamanca

del futuro contingente a la eternidad de Dios para la infalibilidad de la ciencia divina, no era hacer que la ciencia divina recibiese algo del objeto contingente, lo cual pondría en Dios pasividad y dependencia: sino que era simplemente hacer que la ciencia divina suponga algo en el objeto contingente, lo cual no indica pasividad ni dependencia alguna en Dios. No indica eso más sino que toda ciencia, aun la ciencia divina, es correlativa al ser, y por lo tanto, la ciencia infalible exige ser determinada. Ahora bien, no pudiendo el ser contingente o libre tener ser determinado, si no es ser existente o presente, y no pudiendo, antes de existir en el tiempo, tener otra existencia u otra presencia que la coexistencia o presencia a la eternidad, eso indica que la ciencia divina sobre algo contingente, por ser por su naturaleza misma ciencia infalible, es correlativa a la presencia física del futuro contingente a la eternidad, sin la cual no cabe en el futuro contingente ser determinado (18).

124.- UNA INSTANCIA.- Con la solución de la objeción anterior, quedan ya examinadas todas las razones que aduce Gonet en esta materia. Pero quizá se le ocurra a algún lector, después de leído todo lo dicho, el hacernos la objeción o instancia siguiente:

Santo Tomás; al tratar de esta materia, distingue siempre entre efectos necesarios y efectos puramente contingentes, cuales son los actos libres, y parece conceder que los primeros pueden conocerse infaliblemente en sus causas, o como futuros, sin necesidad de conocerlos en sí mismos, esto es, como presentes a la eternidad de Dios. Solamente parece exigir Sto. Tomás la presencia en la eternidad para los efectos puramente contingentes o libres.

Ahora bien: si fuesen verdaderas las razones que nosotros hemos dado para probar que los futuros libres exigen presencia en la eternidad para ser conocidos infaliblemente, razones fundadas en que Dios puede hacer todo lo que no envuelve contradicción, y que por lo tanto, puede hacer aún que el futuro libre no sea, mientras no se suponga que ya es, parece que eso mismo habría

Universidad Pontificia de Salamanca

que aplicar a los efectos necesarios, pues Dios también puede hacer que un efecto necesario, esto es, contenido necesariamente en su causa, no sea en sí mismo, mientras no supongamos que en sí mismo ya es o existe. Por lo tanto, las razones dadas, parecen probar demasiado, y sabido es que lo que prueba demasiado, no prueba nada.

125.- RESPUESTA.- Es cierto que Santo Tomás distingue siempre, en esta cuestión que tratamos, entre efectos necesarios y efectos libres, en cuanto a poder o no poder ser conocidos infaliblemente en sus causas, sin necesidad de conocerlos en sí mismos (19).

Pero esa distinción de Sto. Tomás se entiende en cuanto a la especificación, no en cuanto al ejercicio o individuación. Según Sto. Tomás, los efectos necesarios están de antemano contenidos en sus causas próximas, y pueden por lo tanto ser infaliblemente conocidos en ellas, en cuanto a su especificación, no en cuanto a su individuación singular. En cambio, los efectos libres no están contenidos en sus causas próximas, que es la voluntad libre, ni en cuanto a su especificación.

Si Dios, pues, conociera un efecto necesario, v. gr. un eclipse futuro del sol, solamente en su causa próxima que es la interposición de la luna entre el sol y la tierra, y no viese el eclipse en sí mismo o como presente en la eternidad, hay que afirmar, según Sto. Tomás, que Dios tendría un conocimiento infalible del eclipse específicamente o vagamente o universalmente considerado: pero no tendría un conocimiento infalible del eclipse considerado individualmente, esto es, en su individualidad singular y determinada. Tendría, pues, del eclipse un conocimiento imperfecto y vago: pues aunque, a primera vista nos pareciera a nosotros, que el eclipse conocido en sus causas, o conocido mediante un cálculo astronómico exacto, es un eclipse individual, por estar determinados por el cálculo todas las circunstancias de lugar y de tiempo: sin embargo, tal individuación es una individuación en universal, en común, una individuación vaga, un "individuum vage sumptum" como dicen los escolásticos, completamente diferente de la individuación existencial determinadísima, plástica, que tiene el eclipse o cualquier individuo, cuando existe o

es visto en sí mismo. Esta es doctrina expresa de Sto. Tomás, admirablemente comentada por el Ferrariense.

En cambio, si Dios conociese un efecto libre solamente en su causa próxima que es la voluntad, ora se trate de voluntad con premoción divina o sin ella, Dios no conocería infaliblemente ni la especificación ni la individuación singular de ese acto: pues el acto libre, según Sto. Tomás, no está formalmente ni individualizado ni especificado, hasta que no está, o es considerado como estando, fuera de todas sus causas, esto es, hasta que no es considerado como existente en sí mismo, o como presente a la eternidad de Dios.

Lo que los tomistas llamamos premoción o predeterminación de la causa libre por Dios, no es, como veremos más claramente a su tiempo, una predeterminación formal, por la cual la causa libre quede ya determinada, antes de que ella se determine, como sucede en las causas necesarias. Sino que es una predeterminación causal, esto es, una moción a que la causa libre se determine a sí misma. (20).

126.- COMO ESTAN Y PUEDEN CONOCERSE LOS EFECTOS EN LAS CAUSAS NECESARIAS.- A las causas necesarias Dios les da dos cosas: a) una forma determinada hasta el último detalle, y en esa forma está ya completamente especificado su efecto: b) una premoción completamente en consonancia con esa forma, y de esa premoción depende el ejercicio o individuación del acto.

127.- PREDETERMINACION ACABADA Y PREDETERMINACION VIAL.- A las causas libres Dios no da la primera de esas dos cosas, que es una forma completa o determinada: sino solamente la segunda, que es una premoción a que la causa libre misma determine su acto. La premoción divina no es forma o cualidad, sino moción o motus: y si quiere llamársela cualidad, no es cualidad perfecta o cerrada o determinada, sino cualidad imperfecta, vial, motus ad qualitatem. No es, pues, predeterminación perfecta o cerrada o acabada; sino predeterminación causal o incoada, esto es, moción a que la voluntad misma se determine de una manera formal o acabada.

Universidad Pontificia de Salamanca

Por eso, en las causas necesarias, el efecto está ya determinado en cuanto a su forma, aunque no lo esté aún en cuanto a su individuación. En cambio, en las causas libres, aun después de promovidos por Dios, pero prius natura que ellos se determinen a sí mismos, o prius natura que el acto exista <u>en sí mismo</u>, el acto no está todavía plenamente determinado ni en cuanto a su individuación, ni en cuanto a su especificación.

De donde se deduce, que en las causas necesarias, aun antes de ser promovidas por Dios, o aun antes de que el efecto exista en sí mismo o como presente a la eternidad, el acto puede ser ya infaliblemente conocido en cuanto a su forma o especificación. En cambio, las causas libres, aun después de promovidas por Dios, pero prius natura que ellos se determinen, o prius natura que el acto exista en sí mismo, esto es, como presente a la eternidad, no puede el acto libre ser infaliblemente conocido ni en cuanto a la especificación ni en cuanto a la individuación.

Quedan, pues, en pie las dos afirmaciones que parece hacer Sto. Tomás: a) que hace falta presencia en la eternidad para el conocimiento infalible de los futuros contingentes: b) que, en esa cuestión, hay diferencia entre los futuros contingentes y los futuros necesarios. La primera afirmación es verdadera, pues la presencia en la eternidad es necesaria para el conocimiento infalible de los actos contingentes, tanto en cuanto a su individuación como a su especificación. La segunda es también verdadera, pues en los seres necesarios esa presencia en la eternidad es necesaria para conocer su individuación singular, pero no para conocer infaliblemente su especificación; mientras que en los futuros contingentes o libres es necesaria para ambas cosas.

128.- OBSERVACION FINAL.- Creemos que con lo dicho en toda esta cuestión de las relaciones entre la infalibilidad de la ciencia divina, y la presencia física de los futuros contingentes a la eternidad, hay suficiente para que todo lector, no preocupado, se persuada de que esa doctrina de la necesidad de la presencia física de los futuros contingentes en la eternidad para la infalibilidad de la ciencia divina es doctrina que tiene profundas raíces en los

Universidad Pontificia de Salamanca

principios de Sto. Tomás, o al menos para que se persuada que es doctrina que puede libremente defenderse dentro del tomismo. A pesar de ello, y por la importancia que, a juicio nuestro, tiene esa cuestión para el desarrollo del tomismo, todavía volveremos más adelante (capítulos 11, 20 y sig. y 32 etc.) a profundizarla más bajo otros aspectos.

Para los lectores que crean, al contrario, que podíamos haber tratado esta cuestión mucho más brevemente, y que las objeciones podían haber sido resueltas con una simple distinción sin tanto desarrollo y sin tanta repetición de ideas similares, advertiremos que la extensión con que hemos tratado en los capítulos últimos esta cuestión, ha sido intencionada. Con ello nos hemos propuesto grabar en la mente del lector, aun a riesgo de que nos tildase de difusos y machacones, la idea importantísima de "orden actual al efecto", como idea media entre la idea de "efecto posible" y la idea de "efecto terminado o determinado".

De comprender bien esa idea de "orden actual al efecto", la cual suele también llamarse "motus ad effectum", o "acto imperfecto", o "acto vial", depende luego el tener una verdadera idea sobre la voluntad antecedente de Dios, como voluntad media entre la no voluntad o mera posibilidad de voluntad, y la voluntad absoluta o perfecta.

De esa idea de "orden actual al efecto" depende también el formarse una verdadera idea de los "decretos condicionados", como decretos que median entre los no decretos o decretos meramente hipotéticos, y los decretos absolutos o terminados.

129.- SUS FECUNDAS APLICACIONES A VARIAS OTRAS CUESTIONES.- De esa idea de "orden actual al efecto" depende en fin, dejando a un lado otras varias aplicaciones, el tener luego una idea exacta de la "gracia verdaderamente suficiente" la cual da el "acto imperfecto" o el "motus ad actum perfectum", como idea que media entre la idea de gracia "verdaderamente insuficiente" la cual no da sino la pura potencia o posibilidad del acto, sin

Universidad Pontificia de Salamanca

dar actuación ninguna de la potencia, ni movimiento ninguno hacia el acto, y la idea de "gracia perfectamente eficaz", la cual da el acto perfecto o término del acto. Considerada la providencia divina en el orden eterno u orden de intención, a esa idea de orden actual de la causa al efecto corresponden, en el tomismo, los decretos actuales de Dios, los cuales son siempre decretos absolutos por parte del sujeto o principio, pero pueden ser absolutos o condicionados por parte del objeto o del término. Considerada esa misma providencia en el orden de ejecución temporal, a esa idea del orden actual de la causa al efecto corresponde, en el tomismo, la idea de premoción física, la cual es siempre absoluta o eficaz por parte del principio, esto es, en cuanto a la incoación del acto, pero puede ser absoluta o condicionada eficaz o suficiente en cuanto al término del acto, esto es, en cuanto a poner o no poner de hecho impedimento al curso del acto.

Por donde se ve, que esa idea de "orden actual de la causa al efecto", en el orden de intención, es el polo opuesto a los decretos no actuales o meramente hipotéticos de la ciencia media de Molina y en el orden de ejecución, es el polo opuesto al mero concurso simultáneo molinista. Por lo cual, en esa idea de orden actual de la causa al efecto está la distinción entre el tomismo y el molinismo.

Todas estas aplicaciones de esa idea madre de "orden actual al efecto", la cual no es ya la idea de mera potencia o posibilidad del efecto, ni es aún la idea del efecto mismo, irán saliendo y aclarándose más en el curso de nuestra obra, con tal que el lector se fije bien en esa idea, poco nos importará que nos tilde del defecto de difusión y repeticiones en esta cuestión que acabamos de examinar sobre las relaciones entre la ciencia divina y la eternidad divina. Pasemos ya a examinar las relaciones entre la ciencia divina y las ideas divinas.

130.- TEXTOS CONFIRMATIVOS DE LOS SALMANTICENSES Y DEL HISPALENSE.- "Sententia D. Thomae duabus assertinibus explicatur.

Dicendum est primo: Ad infallibilem cognitionem, qua Deus

cognoscit futura contingentia absoluta, antequam sint actu praesentia quoad nos in sua propria duratione, per se requiri quod divinum esse et ejus operationes mensurentur aeternitate, ut propria et adaequata eorum mensura: atque adeo si per impossibile mensuraretur aevo ex se defectibili, non posset Deus praedictam cognitionem de illis, antequam essent habere. Ita D. Thomas locis dubio 2 citatis, et communiter ejus discipuli.

Et ratio desumitur ex eodem S. Doctore. Quoniam futura contingentia absoluta tantum possunt certo cognosci, vel in seipsis, vel in suis causis, nempe in divino decreto aut aliis causis secundis ut illi subsunt: at si divinum esse non mensuraretur aeternitate ut propria mensura, non posset in aliquo eorum, certo cognosci: ergo etc.

Major constat ex dictis in hoc et praecedente disputatione.

Minor vero quoad cognitionem futurorum in seipsis est evidens. Quia antequam quoad non sint, non possunt cognosci in seipsis, ut constat, nisi ex eo quod non solum detur aeternitas, verum etiam praesentia rerum in aeternitate: quia haec ratione suae eminentiae ita se extendit, ut ab aeterno pertingat ad coexistendum rebus futuris". (Salmanticenses, Cursus Theol. ; de Scientia Dei, disp. 8, Nº 129).

"Quoad secundam vero partem (scilicet (21) quantum ad cognoscendum futura in eorum causis, nempe in divino decreto aut aliis causis secundis ut illi subsunt) ; etiam constat eadem minor. Quia si divinum decretum non mensuraretur aetermitate, sed aevo sempiterno, tunc sicut ipsum aevum sempiternum, hoc ipso quod tale, seu hoc ipso quod distingeretur ab aeternitate, esset defectibile et variabile, ita et praedictum decretum per ipsum mensuratum: ergo quamvis sciret Deus suum decretum, non posset antequam praedictum futurum esset in sua propria et adaequata duratione, seu antequam esset quoad nos, habere infallibilem cognitionem de illo futuro: quia ante ejus existentiam non posset scire, an ipse persistet in suo decreto usque ad illam durationem: an vero lo

co illius oppositum decretum habebit; siquidem decretum ejus et ejus mensura sunt defectibilia: et sicut posset persistere, ita etiam posset non persistere usque ad praedictam durationem". (Salmanticenses, ibid. 8, Nº. 130).

"Confirmatur et explicatur. Nam ideo decretum Dei efficax, ex suppositione quod sit, habet esse omnino invariabile et indefectibile, quia mensuratur aeternitate, quae non compatitur aliquam variabilitatem et mutabilitatem: at in hypothesi facta divinum decretum non mensuraretur aeternitate, sed aevo, quod licet possit esse absque principio et fine, non tamen est necessarium ut sine illis sit; sed sicut potest carere principio et fine, ita terminari illis; et ideo non habet aliquid omnino infallibile, ratione cujus sit infallibiliter aut necesario determinatum ad hoc, ut debeat carere principio et fine: ergo praedictum decretum non esset, adhuc ex suppositione sui, omnino invariabile ; et per consequens ex vi illius non posset futurum contingens, circa quad versatur omnino certo et infallibiliter cognosci". (Salmanticenses, de Scientia Dei, disp. 8, Nº 130).

"Secunda conclusio: contingens, ut futurum est , maxime si sit contingens ad utrumlibet, non potest cognosci per certitudinem et infallibilitatem, sed secundum quod est in seipso ac praesens cognoscenti...

Quantum ad articulum tertium... secundo notandum est quod ad probandum secundam conclusionem, Stus. Thomas utitur tali ratione. Effectus cognosci non possunt, nisi vel in seipsis dum actu existunt, vel in suis causis dum sunt futuri. Effectus autem futuri in suis causis cognosci non possunt, nisi eo modo quo in illis sunt: sunt autem effectus in suis causis potentia aut virtute. Sic autem esse non est aliud quam in suis causis esse potentiam aut virtutem ordinatam ad tales effectus. Eo ergo modo effectus dicuntur esse in causis, quo potentia aut virtus causarum ordinatur ad effectum. Ita quod si est ordo necessarius et determinatus potentiae aut virtutis causae ad effectum, effectus dicitur esse necessario et determinate in causa. Si autem virtus aut potentia causae non habeat ordinem determinatum et necessarium ad

producendum effectum, sed illa posita potest sequi vel non sequi effectus esse in causa determinate et ex necessitate: sed contingenter et incerte et indeterminate. Cum autem in causis futuris contingentis non sit potentia aut virtus habens ordinem necessarium ad futurum contingens, alias non esset futurum contingens, sed necessarium, pro eo quod necessitas et contingentia causae, sequitur quod futurum contingens in causis suis non habeat esse necessarium nec determinatum et infallibile, ac per hoc quod in causis suis cognosci non potest certitudinaliter ac determinate et infallibiliter.

Et secundum mentem D. Thomae hoc non solum verum est de causis secundis et proximis futuri contingentis, sed etiam de causa prima, quae Deus est. Militat enim ratio supra inducta respectu primae causae, et respectu proximarum; quoniam virtus et potentia Dei non habet necessarium ordinem et determinatum ad esse et productionem futurorum contingentium, magis quam ad eorum non esse; sed libere et ad utrumlibet se habet ad ea quantum est de se. Concluditur ergo secundum praemissam deductionem, quod non solum in causis proximis, sed neque etiam in causa prima, quae est Deus, futura contingentia cognosci possunt certitudinaliter et determinate, cum non sit eorum causa necessaria ac determinata, sed libera et ad utrumlibet; neque per consequens sint in Deo necessario absolute et determinate. Et quod hoc fuerit de mente Sti. Thomae patet expresse prima parte, q. 14, a. 13... Ilud etiam patent multum expresse de Veritate, q. 2, a. 12, ad 9... Item I Sent., dist. 38, a. 5, ad. 5...

Si autem aliquis objiciat quod licet virtus et potentia Dei, secundum se et absolute non habeat ordinem necessarium ad esse aut non esse futurorum contingentiam, tamen considerata dispositione et determinatione scientiae ac voluntatis divinae de futuris contingentibus producendis quae fuit in Deo ab aeterno, videtur quod ab aeterno fuerit ordo necessarius et determinatus in potentia et virtute Dei ad illorum esse et productionem: ex

quo sequitur quod futura contingentia certitudinaliter et determi nate ab aeterno potuerunt cognosci per intellectum divinum in suis causis proximis.

Sed ad ista respondendum quod sicut voluntas Dei ab aeterno determinavit aliqua futura contingentia producenda fore in esse, ita determinavit quod essent producenda contingenter et fallibili ter, et sic aptavit eis causas proximas contingentes et impedibi- les ac defectibiles, ex quibus esse etiam ipsi contingentes possent evenire et non evenire, et produci et non produci. Ex tali autem determinatione tamquam ex causa haberi non potest alia cognitio quam quod futura contingentia evenient contingenter ac incerte ac fallibiliter. Nam ex tali determinatione non aliae causae sunt eis praeparatae quam contingentes ac fallibiles. Virtus enim et causa- litas primae causae non recipitur in causa secunda nisi secundum modum causae secundae, prout dicitur in 12. a propositione libri de causis, et praesertim quantum ad necessitatem et contingentiam, prout Stus. Thomas notanter dicit libro primo Sent., dist. 38, a. 5... Ex quo sequitur quod futura contingentia in causa prima, etiam determinata, quantum est ex ratione causalitatis, cognosci non pos sunt per certitudinem et determinationem... (folio 274).

Unde relinquitur quod futura contingentia, inquantum hujus modi, nullo modo cognosci possunt per certitudinem et determinatio nem in causis suis, inquantum causae sunt id est, ex ratione cau- salitatis...

Et quia dicendum non est absolute quod Deus certam et infal libilem cognitionem non habeat de futuris contingentibus, alias scientia et cognitio Dei esset imperfecta; oportet assignare modum cognitionis divinae de futuris contingentibus, quem Stus. Thomas docet communiter in scriptis suis, per hoc scilicet quod futura contingentia et universae res sunt Deo praesentes in seipsis ab ae terno; nam non est alius modus quo effectus cognoscantur quam vel in seipsis vel in suis causis". (Didaci Deza archiepiscopi Hispa- lensis, Novarum Defensionum doctrinae Angelici Doctoris beati Tho

mae de Aquino super primo libro Sententiarum quaestiones profundissimae ac utilissimae -sin pie de imprenta- I sent., dist.38, q. 1, art. 3, tomo 1, folio 274-275 - La signatura del ejemplar que consultamos en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona es: CLXVII, 2-22-23).

---

(1) No estará quizás de más el añadir a los textos ya citados de Capreolo, Ferrariense, Aquario y los Salmanticenses, los textos siguientes:

"CAYETANO.- Ad secundum (argumentum Scoti contra doctrinam D. Thomae) dicitur quod aliud est scientiam Dei capere certitudinem ex sessione Socratis, et aliud sessionem Socratis non esse capacem ut sit terminus certae Dei notitiae, nisi secundum quod est in se certa. Primum inconvenit, secundum autem est necessarium: primum non habetur ex littera (articuli D. Thomae), sed secundum" (Cayetano, in p. I, q. 141, art. 13).

SONCINAS.- "Conclusio secunda: Deus non cognoscit contingentia, ut futura sunt, sed aeternaliter cognoscit ea ut ei sunt praesentia. Prima pars conclusionis patet ex praecedenti conclusione. Secunda pars ex q. 1, 37 Distinctionis: et adhuc magis declaratur. Cum enim scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis requirit certitudinem et determinationem in scito: sed contingens, ut est futurum, non habet determinationem: ideo ex natura sua habet quod non possit subi certae et infallibili notitiae, cujusmodi est scientia Dei" (Pauli Soncinatis, Ord. Pred., Epitome questiorum in IV libros sententiarum a Principe Thomistarum Joanne Capreolo tolosano disputatorum, lib. 1, dist. 38, q. 2, folio 140 vuelto, Salmanticae, 1580).

DEZA.- "Secunda conclusio: Contingens, ut futurum est, maxime si sit contingens ad utrumlibet, non potest cognosci per certitudinem et infallibilitatem sed secundum quod est in seipso, ac praesens cognoscenti... Quantum ad articulum tertium... secundo notandum est quod ad probandum secundam conclusionem, Stus. Thomas utitur tali ratione. Effectus cognosci non possunt, nisi vel in seipsis, dum actu existunt, vel in suis causis, dum sunt futuri. Effectus autem futuri in suis causis cognosci non possunt... Et secundum mentem D. Thomae, hoc non solum verum est de causis secundis et proximis futuri contingentis, sed etiam de causa prima quae Deus est... Ex quo sequitur quod futura contingentia in causa prima, etiam determinata, quantum est ex ratione causalitatis, cognosci non possunt per certitudinem et determinationem... Et quiam dicendum non est absolute quod Deus certam et infallibilem cognitionem non habeat de futuris contingentibus, alias scientia et cognitio esset imperfecta: oportet assignare modum cognitionis divinae de futuris contingentibus, quam Stus. Thomas docet communiter in scriptis suis,

Universidad Pontificia de Salamanca

per hoc scilicet quod futura contingentia et universae res sunt Deo praesentes in seipsis ab aeterno" (Didadi Deza, Ord. Praed., Archiepiscopi Hispalensis, Novarum Defensionum doctrinae Angelici Doctoris Beati Thomae de Aquino super libro primo sententiarum questiones profundisimae et utilissimae, I Sent. Dist. 38, q. 1, art. 3, tom. 1, folios 274-275, sin pie de imprenta).

HUGON.- "Praesentia physica futurorum in aeternitate est necessaria ut Deus habeat de contingentibus cognitionem inmutabilem, intuitivam, certam et infallibilem... Quapropter S. Thomas recurrit ad est (1 c p. 192-193) praesentialitatem in aeternitate ut contingens cognoscatur per certitudinem". (Hugon, Tractatus Dogmatici, tom. 1, pags. 101-102).

(2) I Sent. Dist. 36, q. I, folio 254 vuelto, edición de Venetiis, 1514, tom. I.

(3) Sed Deus non solum cognoscit futura ratione ordinis causarum, sed etiam quantum ad ipsum exitum vel executionem ordinis. Cujus tratio est, quia ejus intuitus aeternitate mensuratur (D. Thomas, de Veritate, q. 12, art. 10).

Et similiter, si dicam: Si Deus scivit aliquid, hoc erit: consequens intelligendum est prout subest divinae scientiae, scilicet prout est in sua praesentialitate. Et sic necessarium est sicut et antecedens. Quia omne quod est , cum est, necesse est esse, ut dicitur Perih., lib. 1, cap. 6. (D. Thomas, I, Q. 14, a. 13, ad 2).

(4) "Simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur: sed excludendum admixtionem ejus quod est extra genus notitiae : sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis: vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quam addit scientia approbationis". (D. Thomas, De Veritate, q. III, art. 3, ad 8).

"Sed est secundo notandum, triplicem in divino intellectu nostro modo intelligendi reperiri cognitionem et scientiam. Prima est scientia simplicis intelligentiae . Secunda, scientia approbationis. Tertia, scientia visionis.

Per primam scientiam novit Deus res ut possibiles fieri, et est ob id scientia simplicis intelligentiae.

Per secundam cognoscit res ut faciendas ab ipsomet Deo, vel inmediate, vel mediantibus secundis causis: unde haec scientia practica est, ad quam pertinet ipsa Dei providentia. Unde satis inerudite quidam moderni hanc scientiam confundunt cum scientia simplicis intelligentiae quae, ut dixi, est pure speculativa. Ad hanc scientiam, quam diximus esse approbationis, reducitur scientia permissionis seu permissiva, qua Deus cognoscit mala culpae, ut futura per malitiam humani aut angelici arbitrii, quod ex permissione Dei sua abutitur libertate.

Per tertiam autem scientiam cognoscit Deus ab aeterno res omnes in aliquo temporis differentia futuras, ut coexistentes suae

Universidad Pontificia de Salamanca

aetérnitati se proinde ut sibi praesentes". (Relectio de Habitua li Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia, per R. P. M. F. Joannem Vincentium Asturicensem Ordinis Praedicatorum, publicum in Salmanticensi Schola Sacrae Theologie professorem... Romae 1590, q. VI, Sub. 1, pag. 617).

(5) "Certitudo divinae praescientiae non excludit contingentiam singularium futurorum, quia fertur in ea secundum quod sunt praesentia et jam determinata ad unum". (S. Thomas, 2a-2ae, q. 171, art. 6 ad 2).

"Hoc modo illa conditionalis est vera: Si aliquid est prophetatum, erit : sicut ista: Si aliquid est praescitum, erit : in utraque enim antecedens est impossibile non esse. Unde et consequens est necessarium, non secundum quod est futurum respectu nostri; sed ut consideratur in suo praesenti, prout subditur praescientiae divinae, ut in primo dictum est". (Ibidem, ad 3).

Cognoscit autem ea (futura contingentia) ut praesentia sibi, aliis autem futura". (D. Thomas, de Veritate, q. 2, a. 12, ad 6).

"Ex quo patet, contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subire non possit: unde cum divinae scientiae non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt.

Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cogniscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem: sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo praesentis ad praesens". (D. Thomas, de Veritate, q. 11, art. 12).

"Ex parte autem rei cognitae scientia variatur secundum veritatem et falsitatem: quia eadem existimatione remanente, si res mutetur, erit existimatio falsa, quae prius fuit vera: quod etiam in Deo non potest esse, quia intuitus divinae cognitionis fertur ad rem prout est jam in sua praesentialitate, prout est jam determinata ad unum: et ulterius quantum ad hoc non potest variari. Si autem res aliam dispositionem accipiat, illa erit iterum divinae visioni subjecta: et sic scientia Dei nullo modo variabilis est". (De Veritate, q. 2, a. 13).

"Ad secundum dicendum quod non esset conveniens modus dandi praemium, certificare de praemio habendo certitudine absoluta: sed conveniens modus est ut illi cui praemium praeparatur, detur certitudo conditionata: hoc est quod perveniet, nisi ex seipso deficiat: et talis certitudo unicuique praedestinato per virtutem spei infunditur". (D. Thomas, de Veritate, q. VI, a. 5, ad 2).

"Intuitus divinae cognitionis fertur ad rem secundum quod est in sua praesentialitate, prout est jam determinata ad unum".

Universidad Pontificia de Salamanca

(D. Thomas, de Veritate, q. 2, a. 13).

"Si Sancti Patres loquerentur de objectiva praesentia quae habetur in determinatione divinae voluntatis, cum in illa futura, non ut praesentia, sed ut futura habeantur, ut pote existentia in causa sua, non dicerent quod illa Deus ut praesentia intuetur". (Lemos, T. I, part. 2, pag. 336).

NOTA.- A esta confesión de Lemos de que en la determinación de la voluntad divina, los futuros están aún como futuros, y no como presentes, júntese aquello de Santo Tomás: "futurum ut futurum nihil cognitioni infallibili subesse potest". "Nam illa prima cognitio (per ideas) non est scientia visionis futurorum in seipsis ut dictum est" (Ib. p. 341).

"Si Deus ab aeterno certo ponatur res praedefinire, jam illae certo futurae, sunt, et ex consequenti praesentes aeternitati; si autem certo Deus sic ab aeterno res non praedefinit, nec certo illa futura sunt, unde nec certo coexsisterent aeternitati, et per consequens positio unius infert positionem alterius, et negatio unius negationem alterius". (Ib. p. 337).

NOTA.- Pero y si las predefine, pero faliblemente? Entonces pueden fallar, en el tiempo y ese fallo estará presente a la eternidad.

"Objicies: impossibile est ut certo et infallibiliter sciatur id quod ex se contingens est et fallibile ...

Distinguendum est antecedens: Impossibile est, ut quod ex se contingens est et fallibile, certo et infallibiliter cognoscatur ab eo qui illud cognoscit secundum statum quem habet in suis causis (o en los decretos divinos en cuanto puros decretos, sin eternidad) antequam fiat, concedo: ab eo cujus cognitioni illud repraesentatur ut praesens, nego. Cum itaque aeterna Dei cognitio omnia tempora transcendat, quae nobis futura sunt jam videt Deus in sua praesentialitate, sicque certo et infallibilter". (Goudin, Tractatus Theologici, tom. 1, tpag. 29 et 31).

(6) Dicitur autem Deus poenitere metaphorice, inquantum ad modum poenitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium". (S. Thomas, 2a-2ae, q. 171, art.VI, ad 2).

"Possibile (o contingente) autem dicitur quod ad neutrum est omnino determinatum, sive se habeat magis ad unum quam ad aliud, sive se habeat aequaliter ad utrumque, quod dicitur contingens ad utrumbilet". (S. Thomas, Periherm;, I, lect. 14).

(7) Deus potest suspendere concursum et impedire actum etiam in voluntate jam aplicata et in procinctu eliciendi actum. (Véase texto completo en Juan de Sto. Tomás, Cursus Theologicus, Tom. 3, p. I, q. 19, disp. 3, art. 2, Nos. 4 y 22).

"Quamvis secundum Thomistas effectus necessarii v. gr. ortus solis, non ponantur in esse independenter a concurso Dei

Universidad Pontificia de Salamanca

praevio, quia tamen illis debetur naturaliter, nec possit eis denegari nisi per miraculum et de potentia Dei extraordinaria, possunt dici absolute futuri et in causis suis certo cognosci praescindendo a decreto, non quidem illum negando, sed ad il - lum non attendendo; quia quod certo futurum est secundum potentiam Dei ordinariam, potest dici absolute futurum et ut tale certo cognosci". (Billuart, Tom. I Dis, VI, pag. 190 art. IV).

"Res contingens exigens existere potea tanta determinatione, ut sine miraculo nequeat non existere aut impediri, est futura certo et in rigore intra naturae ordinem dumtaxat: adhuc tamen non est simpliciter et in omni rigore futura". (Hier.Vives, De primotu divina libertatis, lib. 1, disp. 18, Nº 4, p. 581).

"Ad septimum dicendum quod aliquid potest dici futurum non solum ex hoc quod ita erit, sed quia ita ordinatum est in causis suis ut sit futurum : sic enim medicus dicit: iste sanabitur et iste morietur: et si aliter contingat, non falsum dicit: sic enim tunc futurum erat ex ordine causarum, quód tamen possibili est impediri: et tunc quod prius futurum fuerat, consequenter non erit futurum... et secundum hoc denunciatur prophetae comminantes nec falsa est , nec dubia, quamvis non eveniat quod praedixit". (D. Thomas, de Veritate, q. 12, art. 10 ad 7).

"Cum dicitur hoc est futurum, designatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem ejus". (D. Thomas, de Veritate, q. 2, art. 12 art. 12 ad 7).

"Cum dicitur: Hoc est futurum, vel fuit futurum, designatur ordo qui est (o que fuit) in causis illius rei ad productionem ejus. Quamvis autem causae quae sunt ordinatae ad ali - quem effectum possint impediri, quod non sequatur effectus, tamen non potest impediri quin fuerat aliquando ad hoc ordinatae: unde, licet quod est futurum, possit non esse futurum: numquam tamen potest non fuisse futurum" (Ibidem, ad 7)

"Id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse: licet etiam futurum non sequatur quandoque". (D. Thomas, p. 1, q. 14, a. 13, ad2).

(8) "Si conditio sit ponenda, licet apparenter et quoad modum sit futurum conditionatum, revera tamen est absolutum (?) ... Conditionatum est, quod pendet a conditione non ponenda" (Billuart, T. I, Diss. VI, art. I, p. 177).

(9) Et ratio hujus reddi potest, tum ex dictis, tum etiam ex alio capite ex illis quae statim subjungit, Angelicus Praeceptor quodlibeto citato (en el número anterior) his verbi:

"Effectus autem non est in causa sua, ut in ea possit cognosci, nisi sit causa determinata ad effectum illum: sicut patet in causis necessariis, quibus cognitis cognoscuntur effectus earum. Sed causa contingens non determinatur ad effectum

suum, nisi quando actu producit, ipsum: unde in causa contingenti non est effectus ejus, ut in ea possit cognosci, nisi quando jam actu productus est. Et ideo Angelus, per species concreatas cog noscens causas universales omnium singularium contingentium, non cognoscit naturali cognitione effectus earum, antequam sint in actu, sed statim cum actu sunt". (Stus. Thomas, quodlib. 7, art. 3, ad 1 -- Salmanticenses, tom. 4, pp. 427-8).

NOTA.- Fijarse en la frase de Sto . Tomás de que "effec_ tus contingens non est determinatus in causa, nec potest in ea cognosci, nisi quando jam actu productus est". La premoción es de terminación solamente causal; la determinación formal la hace la voluntad misma mediante el acto. Hasta que esté puesto el acto, no existe la determinación completa.

"Adaequatio ista attenditur scientiae Dei ad rem, non secundum quod est in causis suis, in quibus est ut possibile futurum tantum , sed ad ipsam rem, secundum quod habet esse determinatum, prout est praessens, et non futurum". (D. Thomas, I Sent., dist. 40, q. 9).

"Praesentia Dei secundum hoc proprie praescientiae nomen habet quod ad eventum respicit qui futurus (para nosotros) est: ordo enim ad eventum est in praesenti: unde de eo magis est scientia quam praescientia". (D. Thomas, de Veritate, q. 12, art. 10, ad 2).

"Si prophetia comminationis referatur ad ordinem causarum, quem directe respicit, sic est absque omni conditione. Absolute enim est ita ordinatum esse in causis ut hoc contingent, si autem referetur ad eventum quem indirecte respicit, sic intelligendúm est sub conditione causae". (D. Thomas, de Veritate, q. 12, a. 10 ad 8).

(10) "Praesentia vero Dei secundum hoc proprie praescientiae nomen habet, quod eventum respicit, qui futurus est, ordo enim ad eventum est in praesenti. Unde de eo (scilicet, de ordine ad eventum) magis est scientia quam praescientia. Et sic illa prophetia quae ordinem respicit, non dicitur secundum praescientiam, sed solum illa quae est secundum eventum". (D. Thomas, de Veritate, q. 12, a. 10, ad2).

(11) "Quia quod non habuerint (Judaei) gratiam efficacem, eorum culpa fuit eo scilicet quod illa se magis indignos exhibuerint quam exhibuissent Tyrii, propter majorem caecitatem, majorem duriciem et ingratitudinem". (Billuart, tom. I, Dis. 6, art. 6, p. 239, ed. Parisiis, 1904).

"Nullam fuisse Judaeis rationem justae excusationis, siquidem non habuerint minora auxilia quam habuissent Tyrii, et quibus ista reipsa fuissent conversi, ea scilicet ratione, quod major erat illorum resistentia quam eadem auxilia non superaret, quae tamen superassent minorem Tyrorum resistentiam". (Ib. ib).

Universidad Pontificia de Salamanca

"Hic modus explicandi efficaciam divinae facilis videtur et ad enodandas intrincatissimas difficultates aptus eumque fuse ex principiis SS. Aug. et Thomae astruit laudatus Massoulie cit. q. 6 per quatuor articulos. Hunc etiam videtur docere noster Gonzalez quem citat et sequitur Bancel noster q. 5 de Scientia media a.4, § 2". (Ib. ib., p. 236-237).

"Ut enim Deus dirigatur infallibiliter in collatione proportionata suae gratiae... sufficit quod ex una parte scientiam simplicis intelligentiae cognoscat varios suae gratiae gradus quos conferre potest: et ex altera quod per scientiam visionis cognoscat praesentem voluntatis dispositionem". (Ib. ib. ib. p. 237).

Circa futurorum cognitionem duo est considerare: scilicet, ipsum ordinem causarum ad futurus effectus, et exitum sive executionem hujus ordinis in hoc quod effectus actu procedunt a suis causis...

Sed Deus non solum cognoscit futura ratione ordinis causarum: sed etiam quantum ad ipsum exitum vel executionem ordinis. Cujus ratio est quia ejus intuitus aeternitate mensuratur.

Cum ergo fit prophetis revelatio solummodo de ordine causarum, dicitur prophetia comminationis...

Impletio vero ordinis causarum fit dupliciter. Quandoque quidem ex sola operatione divinae virtutis, ut suscitatio Lazari, et conceptio Christi, et hujusmodi: et secundum hoc est prophetia praedestinationis: quia ut dicit Damascenus ea quae Deus praedestinat, non sunt in nobis: unde et praedestinatio quasi quaedam Dei praeparatio dicitur. Hoc autem aliquis praeparat, quod facturus est ipse, non alius.

Quaedam vero explentur operatione causarum aliarum, sive naturalium, sive voluntarium: et haec inquantum, per alias causas complentur, non praedestinatae, sed praescitae: unde horum dicitur esse prophetia secundum praescientiam. Quia tamen praescientia propter homines fit: circae ea quae per homines fiunt librero arbitrio, praecipuae prophetia praescientiae consistit. (D. Veritate, q. 12, art. 10, in corpore).

Ad tertium dicendum quod praescientia hic (in glossa ex Hyeronimo et Damasceno) accipitur contra praedestinationem divisa, quantum ad ea quibus praescientia praedestinationem excedit: non autem excedit praescientia praedestinationem in malis solum, si praedestinatio stricte accipiatur, sed etiam in omnibus bonis quae non fiunt sola virtute divina. (Ad 3).

Ad quartum dicendum quod meritum nostrum est et ex gratia et ex libero arbitrio: non autem subjacet praedestinationi: nisi secundum quod ex gratia quae a solo Deo est: unde, id quod ex nostro arbitrio est, praedestinationi subesse dicitur per accidens. (Ad 4).

Ad septimum dicendum quod aliquid potest dici esse futurum non solum ex hoc quod ita erit, sed quia ita est ordinatum in causis suis ut sic sit futurum; sic enim medicus dici: iste sanabi-

tur et iste morietur: et si aliter contingat no falsum dicit: sic enim tunc erat futurum ex ordine causarum quod tamen possibile est impediri: et tunc quod prius futurum erat, consequenter on erit futurum...: et secundum hoc denuntiata prophetiae comminantis nec falsa est nec dubia, quamvis non eveniat quod praedixit. (Ad7).

"Effectus suis causis proportionaliter respondet, ut scilicet effectus in actu causis actualibus tribuamus, et effectus in potentia causis in potentia". (D. Thomas, cont. Gent. 11, 21).

Sed hoc speciosum choragium fucum imperitis facit, difficultatem vero nullo pacto tollit.

Etenim distinguenda est rei existentia ab ejus futuritione, seu ut S. Thomas loquitur q. 12 de Veritate, art. 10 ad 2, distinguere oportet eventum rei et ordinem ad eventum. Futuritio seu ordo vel habitudo ad eventum est de praesenti... ergo debet esse modo aliqua illius causa... scilicet divinum decretum.

Quod si adversarii contendant hanc futuritionem conditionatam nihil esse reale, tunc exponant quaeso, in quonam futura conditionata a possibilibus distinguetur, si nihil prae illis habent. Quod si dicant, a possibilibus futura haec non distingui poterunt non minus ac possibilia per scientiam, simplicis intelligentiae cognosci, ut nullus sit scientiae mediae locus. (Gazzaniga, de Scientia Dei, cap. 8, Nº 159, tom. 1, pag. 508-9).

Quamvis enim objectum sub conditione futurum non sit, imo nec reipsa absolute futurum sit, est tamen impraesentiarum ejus futuritio seu ipsius ordo ad existentiam habendam sub certis conditionibus: et hujusmodi futuritio est divinae volitionis terminus. (Gazzaniga, de Scientia Dei, caput ultimum, Nº 225, tom. 1, p.548).

Contingens pro tanto dicitur necessarium esse inquantum est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est jam praesens, non secundum quod futurum est. (D. Thomas, de Veritate, q. 2, a. 12, ad 3).

Aliud est enim videre futuritionem futurorum, et aluid videre ipsa futura in seipsis... (Nº 268, pag. 166) vide infra.

Instas: Ergo saltem futuritio praefatorum conditionatorum existet in aeternitate, et sic verum erit dicere quod conditionata contingentia, reduplicative ut futura, existunt in aeternitate...

Ad hoc concedo primam et secundum consequentiam. Nam cum praefacta futuritio solum consistat in determinatione libera primae causae de eorum fore, si poneretur conditio, et haec determinatio primae causae existat in aeternitate, vere conceditur, quod futuritio horum conditionatarum existat in aeternitate, et vere conceditur, quod illa, ut futura reduplicative, existant in aeternitate. (Ferre, in la. p. tract. 6, q. 10, Nº 265, tom. 2, pag. 167).

Divina praescientia respicit futura secundum duo, scilicet secundum quod sunt in seipsis, inquantum scilicet ipsa praesentia

liter intuetur, et secundum quod sunt in suis causis, inquantum scilicet videt ordinem causarum ad effectuos. (2a-2ae, q. 171, art. 6, ad 2).

Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum, tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter avenire . (Ibidem ad 2).

Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino conjugatur, non tamen conjungitur semper in revelatione prophetica. (Ibidem).

Quia impressio agentisnon semper adequat ejus virtutem. (Ibidem ad 2).

Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinae praescientiae, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus, et tunc quandoque evenit aliter quam prophetatur. (Ibidem ad 2).

Nec tamen prophetiae subest falsum: nam sensus prophetiae est quod inferiorum causarum dispositio, sive naturalium, sive humanorum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. (Ibidem ad 2).

Et secundum hoc intelligur verbum Isaiae, XXXVIII, 1: dicentis: Morieris et non vives, id est, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur: et quod dicitur Jonae, III, 4: Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur, id est, hoc merita ejus exigunt ut subvertatur. (Ibidem ad 2).

Nullum est futurum conditionatum contingens quod non aliquid absoluti in se habeat, vel supponat, ratione cujus decretum absolutum etiam in Deo postulat: nam omne tale conditionatum futurum, supponit causas inferioris de se ordinatas ad futurum quantum est de se, et hunc ordinem de facto habent. (Juan de Sto. Tomás, q. 14, disp. 20, art. 2).

Dico primo quod id quod est futurum in ordine ad causam primam, eveniet necessario necessitate supossitionis, ut saepe dictum est.

Dico secundo quod aliquid est futurum in ordine ad causas secundas, quia sunt inclinitae ad producendum effectum, et tamen non eveniet, quia impedientur ne effectus sequatur: et ideo tali propositione de future non oportet aliquando correspondere aliquam veram de praesenti...

Conclusio octava: Ista consequentia non valet, hoc est futurum, ergo eveniet.

Pro ista conclusione sciendum est quod aliquid esse futurum non est aliud nisi causam aliquam esse inclinatam ad ejus productionem: ponatur ergo quod impediatur: sequitur quod illud est futurum, et tamen non eveniet. Et hoc modo Deus pronuntiat aliquando aliquid futurum, quia scilicet continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturae vel

Universidad Pontificia de Salamanca

meritorum, quod tamen non fit quia aliquando (aliter) continetur in causa superiori: sicut eum praedixit Ezequiae, dispone domui tuae quia morieris. Ista conclusio est Sancti Doctoris prima, quaest. 19, art. 7, ad secundum: et de Veritate, q. 12, art. 4, ad 7. (Soncinas, loc. cit., dist. 38, q. 2, pag. 144 vuelto).

(12) Quandoque sensum Prophetiae esse, quod inferiorum causarum dispositio, sive naturalium, sive humanorum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat: et secundum hoc intelligitur verbum Isaiae: "morieris tu, et non vives". Id est, dispositio corporis tui ordinatur ad mortem. Et quod dicitur Jonae 3: "adhuc quadraquinta dies, et Ninive subvertetur": id est, merita ejus exigunt, ut subvertatur. (D. Thomas, 2a-2ae., q. 172, art. 6, ad 2).

Ad septimum dicendum quod aliquid potest dici futurum non solum ex hoc quod ita, sed quia ita ordinatum estin causis suis ut sit futurum: sic enim medicus dicit: iste sanabitur et iste morietur: et si aliter contigat, non falsum dicit: sic enim tunc futurum erat ex ordine causarum, quod tamen possibili est impediri: et tunc quod prius futurum fuerat, consequenter non erit futurum... et secundum hoc denuntiatur prophetae conminantes nec falsa est, nec dubia, quamvis non eveniat quod praedixit". (D. Thomas, de Veritate, q. 12, art. 10 ad 7).

Ad duodecimum dicendum quod causae superiores quae sunt rerum rationes in divina praescientia nunquam deficiunt ab impletione suorum effectum, sicut deficiunt causae inferiores: et ideo in causis superioribus (esto es, en las rerum rationes in divina praescientia) cognoscuntur rerum eventus absolute; sed in inferioribus non nisi sub conditione. (D. Thomas, de Veritate, q. 12, art. 10, ad 12).

Sic ergo dicendum quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturae vel meritorum, quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. (D. Thomas, p. 1, q. 19, a. 7, ad 2).

(13) Dico fuisse Corozaitas ac Bethsaiditas justissime objurgatos prae Tyriis et Sidonis, quia Christus vidit gratiam illam, quae in primis, scilicet Judaeis, fuit inneficax, propter majorem eorum obdurationem et caecitatem, efficacem futurum fuisse in Tyriis et Sidoniis, minus obcecatis. Sex enim gratiae gradus ex. gr. Judaeis collati, eos afficaciter non conmoverunt, quia major erat eorum resistentia: ii tamen ipsi sex gradus gratiae efficaciter movissent Tyrios et Sidonios, qui minorem objiciebant resistentiam.

"Non erant, inquit S. Augustinus de Dono perseverantiae, cap. 14, sic excecati oculi, nec sic induratum cor Tyriorum, et Sidoniorum, quoniam credidissent, si, qualia viderunt isti, signa vidissent". (Gazzaniga, de Scientia Dei, cap. 8, Nº 164, tom. 1, p. 515).

"Respondeo Corozaitas et Bethsaiditas juste fuisse a Christo objurgatos prae Tyriis et Sidoniis, quia culpa sua magis obdurati et execati erant. Ex quo factum est ut ill...

in Tyriis et Sidoniis fuisset efficax et victrix propter minorem eorumdem resistentiam et obstinationem, illa inquam eadem gratia fuerit in Judaeis inefficax... Quambrem sensus planus et obvius illius justissimae increpationis hic est: "Vos Judaei pejores estis Tyriis et Sidoniis, majoremque gratiae obicem, quam illi opponitis". (Nº 134, pag. 437).

Instabis secundo: Haec major obduratio in Judaeis ex carentia gratiae efficacis oriebatur: quae si Tyriis et Sidoniis defuisset, non minus in malo indurati et ipsi fuissent...

Respondeo primo, falsum omnino esse obdurationis causam esse gratiae carentiam...

Ulterius non omnino verum est, quod subditur, si gratia efficax defuisset. Tyriis et Sidoniis non minus eos futuros obcaecatos et induratos, quam Judaeos. Etenim, ut dominus supra cum ipsis nostris adversariis, etiam sine gratia possunt faciliora saltem Dei praecepta quantum ad substantiam adimpleri; quod qui fecerit, non omni quidem obstaculo carebit (ad hoc enim requiritur gratia Dei), sed tamen minus erit induratus: itaque etiam posito eodem gratiae defectu, potuerunt Tyrii minus obduratiesse, quam Judaei. (Nº. 138-40, pp. 439-40).

(14) "Id unum habuissent Tyrii, ut Deo volenti gratiam dare minus restitissent quam Judaei: unde isti erant hac in parte reprehensibiliores: nec tamen illi de sua dicilitate prae istis gloriari poterant, aut potuissent, nisi in Domino, qui et illos ita disposuerat, et a dispositione uti voluisset ad eos convertendos". (Goudin, Tractatus Theologici, Tom. I, pag. 107, ed. Lovanii, 1824).

"Alterum vere diligenter observandum est gratiam illam (efficacem) ex lege ordinaria divinae providentiae ita connecti cum quibusdam exterioribus adminiculis, ut licet ab his non pendeat possitque dari subito sine illis, non tamen communiter ita fit: sed praecedunt haec exteriora adminicula exhortationum, admonitionum, etc. quibus qui facilius commeventur, neque minus excaecati et indurati, etiam frecuentius gratiam illam interiorem recipiunt, qui vero his non tanguntur, ut excaecati et indurati, nec gratiam illam recipiunt". (Goudin, ib. ib. pag.106).

"Ut S. Augustinus ipse scribit, Deus dona sua non nisi in sua voluntate praesciverit, Tyrios, si Christus eis praedicasset, atque alios, si congrue vocentur, credituros praevidit non per scientiam mediam in eorum voluntate, aut consensus futuritione antequam quidquam decerneret, sed ipso suo decreto, quo disposuit internam gratiam his externis vocationibus ita connectere, ut per istas illam dare, et consequenter illis illam daret quos per istas disponeret". (Goudin, ib. ib. p. 110).

"Ad veritatem illius conditionalis, si in Tyro etc. non necesse est, quod Tyrii et Sidoniis paenitentiam egissent, taliter quod ipsum poenitentiam agere non esset donum Dei quod non dabatur Judeis: sed oported intelligere, quod idem est di-

cere poenitentiam egissent, et dicere, Deus dedisset illis poenitentiam. Certum et enim quod poenitentiam agere donum Dei est, quod non recipit ille qui non agit poenitentiam.

Quod si reges: quare dicit Christus quod positis illis miraculis Deus daret poenitentiam Tyriis et Sidoniis, quam non dabat Judaeis, efficaciter emolliendo cor illorum ut convesterentur?. Respondetur quod in hoc Christus significare voluit, quod Judaei erant pejores Tyriis et Sidoniis, siquidem propter majora illorum peccata et demerita denegabatur illis juste auxilium illud efficax poenitentiae salutaris, cujus auxilii minus indigni erant Tyrii et Sidonii, ad quos si venisset Christus praedicans et miracula faciens, Deus misericorditer emolliret illorum corda minus indigna, et ideo premisius erit illis in die judicii quam perfidis Judaeis". (Bañez, p. 1, q. 23, art. 3, pag. 733).

"Respondeo cum nostro P. Goudin Tyriorum conversionem conditionate futuram non in alio quam in divino voluntatis decretis fuisse (a Christo) provisam: et nego inde sequi Judaeos propterem se excusare potuisse quod Deus eos convertere non decrevisset. Nam eorum longe major induratio causa erat, cur gratia conversionis (quae fuisset sufficiens (!!) Tyriis et Sidoniis minus quam Judaei obfirmatis in malo, quaeque jam erat) in decretis Dei conditionate preparata Tyriis, ipsis (Judaeis) non conferretur: proindique merito prae illis objurgantur, ut ruines et deteriores". (Bounpensiere, in S. Thom., p. 1, q. 14, a. 3, Nº 936, p. 657).

"Objurgavit (Christus) judeos de obice quem propria malitia gratiae ipsi posuerant, quemque Tyrii et Sidonii sola natura duce (sine gratia) cum auxiliis communibus neutiquam possuissent". (Serri, ibid. pral. 5, pag. 95).

Demum Corozaitas (ait Lemos) quod jure tirionum comparatione objurgari potuisse: Seu quod auxiliis sufficientibus inique abssissent, seu quod auxiliis efficacibus in praecedentium delictorum paenam ac pro nimia cordis durittiae corruissent". (Serri, lib. IV, cap. 11, pag. 524).

"Triplicem dari excitationem seu gratiam excitantem Prima externa: secunda interna, sed sufficiens: tertia, interna sed infallibiliter efficax. Primam admitunt Pelagiani: Duas primas jesuitae Thomistae etiam tertiam". (Serri, lib. 4, cap. XI, p. 527).

"Quod efficatiam non habuerint (in Judaeis) ipsi fuerunt in culpa propter nimiam indurationem quae sufficientibus male usi sunt". (Billuart I, 340).

"Quod si (Judaei) non habuerint efficacia auxilia sicut habuissent Tyrii: illorum culpae fuit quia majori induratione et militia cursum gratiae sufficientis interceperunt, et majorem obicem gratiae efficaci in sufficienti oblatae apposuerunt: unde pares fuerunt cum Tyriis in auxiliis sufficientibus, immo in efficacibus, si non collatis, saltem oblatis".(-Billuart, I, 342).

Véanse también: Mausulie, part. 2, pag. 120 y 226. Alvarez, De Auxiliis, p. 71 .

Universidad Pontificia de Salamanca

(15) "Hinc argumento dupliciter respondent thomistae juxta diversos modus explicandi scientiam simplicis intelligentiae, et visionis. Aliqui enim dicunt... Alii vero volunt... Et juxta hunc secundum modum explicandi, dicendum est, futura conditionata, quorum conditio nunquam verificabitur, cognosci a Deo per scientiam visionis, non quatenus visionis est formaliter (quia sub hac ratione terminatur solum ad res futuras ut praesentes in aeternitate) sed in quantum libera est et approbationis, et prout habet adjunctum decretum liberae voluntatis: sic enim non terminatur solum ad res futuras, ut praesentes in aeternitate, sed etiam ad omnia objecta libera et contingentia, quaecumque illa sint". (Gonet, de Scientia Dei, disp. 5, Nº 23, tom. 1, p. 456).

"Ad hoc argumentum respondet Magister Gonzales de Albelda, cognitionem futurorum conditionatorum pertinere ad scientiam visionis. Et probat primo, quia cognitio istorum futurorum est libera: ergo pertinet ad scientiam visionis. Patet consequentia: quia scientia libera et scientia visionis pro eodem usurpantur a Theologis, et oppositum, inquit ipse, ponit magnam confusionem". (Godoy, De Scientia Dei, disp. 38, Nº 29, tom. I, p. 292).

"Alii respondet scientiam conditionatorum reductive pertinere ad scientiam visionis, et etiam reductive pertinere ad scientiam simplicis intelligentiae... caeterum nec modus iste dicendi plene satisfacit... Unde his omisis... dicimus simpliciter esse simplicem notitiam". (Godoy, ib. Nº 42, 43, 45).

"Objicies secundo. Futura conditionata, quorum conditio poni non debet, nequeunt esse objectum simplicis intelligentiae, quia haec versatur circa mere possibilia et necessaria: neque scientiae visionis, quia hac contemplantur res, quae habent, vel habuerunt, vel habiturae sunt existentiam: restat ergo ub sint objectum scientiae alicujus mediae inter scientiam simplicis intelligentiae et visionis.

Respondeo primo esse hac de re inter thomistas aliquam non rerum magnam, sed verborum tantum parvam differentiam omnes enim in eo conveniunt, quod caput est, haec futura a Deo videri in suis decretis subjective absolutis, et objective conditionatis, dissident autem inter se, an hujus modi scientia dicenda sit simplicis intelligentiae, an visionis, quae pura est logomaquia". (Gazzaniga, loc. cit. , Nº 201, tom. 1, pag. 535-536).

"Sunt ex discipulis D. Thomae, qui dicunt haec conditionata futura certo a Deo cognosci per scientiam simplicis intelligentiae...

Alii praeterea ex Sti. Thomae discipulis asserunt cognosci haec talia conditionata futura per scientiam liberam quam dicunt mediam inter scientiam simplicis intelligentiae et visionis...

Unde his omissis... dicendum quod futura talia debent reduci ad scientiam visionis, et per illam debent cognosci". (Lemos, Panoplia, tom. 1, p. 2, tract. 5, cap. 22, pp. 255-258).

Universidad Pontificia de Salamanca

(16) "Scientia in Deo est causa rerum non formaliter et praecise ut est scientia, sed ut habet adjunctam voluntatem, et consuevit dici approbationis". (Billuart, Tom. I, Diss. V, art. III, p. 162).

(17) Ea enim quae non sunt, nec erunt nec fuerunt, a Deo scientur quasi virtuti ejus possibilia: unde non cognoscit ea ut existentia aliqualiter in seipsis, sed existentia solum in divina potentia: quae quidem a quibusdam dicuntur cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiae.

Ea vero quae cognoscit praesentia, paeterita, vel futura, cognoscit Deus secundum quod sunt in potentia sua, et in propriis causis, et in seipsis, et horum cognitio (scilicet eorum quae sunt praesentia, praetorita vel futura) dicitur notitia visionis. Non enim Deus rerum, quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in causis suis, sed etiam illud quod habent in seipsis, inquantum ejus aeternitas est praesens sua indivisililitate omni tempore.

Et tamen quodcumque esse rei Deus cognoscit per essentiam suam. Nam essentia sua est raepresentabilis per multa quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtualis cujuslibet causae, secundum quam effectus praexistunt in causis. Esse etiam cujuslibet rei, quod habet in seipso, est ab ea exemplariter deductum. (Contra Gentes, I, 66).

(18) "Contra applicationem rationis ad conclusionem, arguit idem Scotus ibidem tripliciter?.. secundo sic. Scientia Dei non accipit certitudinem ab alio objecto quam propria essentia: ergo non est certa ex hoc quod sessio est in actu, sed aliunde. Antecedens probatur: quia alioquin intellectus divinus vilesceret". Véase la respuesta de Cayetano; "Ad secundum dicitur, quod aliud est scientiam Dei capere certitudinem exsessione Socratis, et aliud est sessionem Socratis non esse capacem ut sit terminus certae Dei notitiae: nisi secundum quod est in se certa. Primum enim inconvenit, secundum autem est necessarium: primum non habetur ex littera, sed secundum. Quare conceditur tota ratio, utpote nihil contra nos dicens, sed supponens falsum: scilicet quod ex hac positione habeatur quod scientia Dei capiat certitudinem ab alio objecto quam substantia sua. Deberet enim supponere quod exigit certitudinem etiam in alio objecto, seu termino scientiae suae, non solum in substantia: hoc enim hic habetur, et non quod capit certitudinem ab alio ". (Cajetano, in pIq14, a. 1[illegible] Nums. 0-14).

(19) "In istis causis (omnimo necessariis) habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest demonstrative sciri, sicut est ortus solis et eclipsis et hujusmodi". (D. Thomas, I Sent. dist. 38, q. 1, a. 5).

"Patet autem ex praedictis quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, Deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum, sicut qui cog

Universidad Pontificia de Salamanca

noscceret eclipsim hanc, non prout haec, sed prout provenit ex oppositione: cum ostensum sit quod divina cognitio se extendit ad singularia, prout sunt in seipsis". (D. Thomas, contra Gentes, I, 66).

"Sed occurrit circa hoc dubium: quia videtur Sanctus Thomas velle quod cognoscere singulare in sua causa, sit cognoscere tantum universaliter. Hoc enim non videtur verum. Nam astrologus cognoscens eclipsim futuram, cognoscit ipsam tali determinato tempore et in tali situ. Hoc autem sit cognoscere singulare in sua singularitate: quia singulare, ideo est singulare quia est determinatum ad hic et nunc.

Respondetur quod cognoscere singulare in causa universali non est cognoscere ipsum ut determinatum ad hic et nunc: quia hoc per sensum dumtaxat cognosci potest.

Et cum dicitur quod astrologus cognoscit eclipsim determinatam ad hic et nunc, dicitur quod hoc non est verum: sed bene cognoscit quod, quocumque tempore est talis oppositio in talisitu, tunc est eclipsis. Nunc autem in tali situ esse talem oppositionem, cognoscere potest arguitive: sed nunc et in tali situ esse hanc eclipsim, non cognoscit in seipsa, nisi sensu experiatur. Unde per illam cognitionem non cognoscitur res ut hic et nunc: sed universale quiddam secundum aliquam determinationem ut temporis et loci, unde cognoscere rem ut hic et nunc est cognoscere ipsam ut actualiter sub hoc tempore existentem et in hoc situ. Quod rei non convenit quando est in causa. Et propterea non cognoscitur ut singulare quando cognoscitur ut virtualiter tantum existens in causis". (Ferrariense, in loc. cit.).

"Decretum seu praedeterminatio phisica requiritur, et ad speciem et ad individum effectus contingentis; non vero ad speciem sed solum ad indivinum effectus necessarii: eo quod causae necessariae sunt ex natura sua determinata ad speciem". (Billuart, I, 190).

"Aliter ergo dici potest, scilicet quod tunc non cognoscitur contingens ut futurum sed ut praesens: quia non potest certitudinaliter cognosci causa (libera) nullo modo impediri a productione effectus, nisi quando cognoscitur usque ad ipsam productionem effectus inclusive, quod non impeditur, in quolibet enim instanti praecedenti, potest impediri, et sic cognoscitur effectus ut praesens". (Ferrariense, I, 67, pag. 402).

(20) "Ad octavum dicendum, voluntatem praedeterminari a Deo, non esse ipsum velle voluntatis, seu formalerem determinationem illius, sed quid praevium in voluntate praexistens, quod Deus illam praeinclinat ut potius ad hanc partem quam ad aliam se libere determinet. (Por lo tanto, antes de determinarse ella, no está ya determinada, sino inclinada o movida a determinarse). Quod sonat illa particula, prae, denotat enim quod ante formalem determinationem, qua se libera voluntas determinat, est in ipsa voluntate aliquid praevium, quod illius formalis determi-

Universidad Pontificia de Salamanca

nationis causa sit, dicens propterea ordinem ad illam. (Por consiguiente se dice que Dios nos predetermina, en cuanto es causa de que nosotros nos determinemos). Quae potest dici preinclinatio seu determinatio in actu primo (como la semilla, respecto al fruto, pero que unas veces falla y otras no, así aún después de predeterminados en ese sentido, unas veces fallamos y otras no: excepto cuando es eficaz) dicens ordinem ad determinationem formalem (que es de la voluntad misma) quae consistit in actu secundo; et sic optime potest esse ab extrinseco agente, videlicet a Deo, nec fit a voluntate ipsa creata". (Lemos, loc. cit., tom. III, pag. 254, Nº 210).

"Qualiter hoc intelligendum sit, explicatur, tradendum modum quo, voluntas se movet. Proprius ergo modus se movendi est, dum procedit ex intentione finis ad electionem mediorum, praesupposita indiferentia judicii de eorum electione: unde ad primam finis intentionem ita movetur voluntas et determinatur, ut seipsam non moveat applicative, nec determinet, sed tantum elicitive. Supposita autem intentione finis, per illam se applicat ad electionem mediorum, et in hoc consistit se ipsam movere. Et quamvis ad id etiam indigeat Dei adjutorio per prius moventem ad exercitium: quia tamen istud non impedit quod ipsa de electione consilietur, et ad illam ex intentione deveniat, non impedit quin ipsa se moveat et determinet, ut secundum liberum, et secundum determinans. Quod melius intelligetur advertendo, quod ipsa Dei determinatio, sive per decretum, sive per motionem intrinsicam, non est determinatio formalis voluntatis, sed causalis tantum et effective faciens quod ipsa voluntas per suos actus ex intentione finis ad electionem mediorum formaliter se determinet". (Montalban, "Disputationes Theologicae in primam partem D. Thomae, tom. 2, p.394, Salmanticae, 1731).

(21) Mío tomado del autor.

CAPITULO IX

LA CIENCIA DIVINA Y LAS IDEAS DIVINAS

131.- OBJETO DE ESTE CAPITULO. Vistas ya las relaciones que existen entre la ciencia divina y la eternidad divina, vamos ahora a estudiar las relaciones de la ciencia divina con las ideas divinas.

De esa manera quedarán estudiadas también las relaciones que existen entre la ciencia divina y la esencia divina, pues como vamos a ver, lo que llamamos ideas en Dios no es otra cosa que la esencia misma divina en cuanto conocida por la inteligencia de Dios como participable por las criaturas en diversidad de grados de ser.

132.- NATURALEZA Y MULTIPLICIDAD DE LAS IDEAS DIVINAS.- La esencia divina tiene dos caracteres. Primero, el ser única y simplicísima. Segundo, el contener de una manera eminente todos los grados posibles de ser, y por lo tanto, el ser participable o imitable por las criaturas en una escala infinitamente variada de grados de ser o de perfección.

Ahora bien, como Dios conoce su propia esencia de un modo perfecto o comprensivo, tiene que conocerla bajo los dos aspectos o caracteres dichos, esto es: a) absolutamente o en sí misma; b) relativamente, o en cuanto participable en diversos grados por las criaturas.

Conociendo Dios su propia esencia en sí misma, la idea que Dios forma o tiene de sí mismo no puede ser sino infinitamente única y simplicísima, como única y simplicísima es su esencia.

Conociendo Dios su esencia en cuanto participable ad extra por las criaturas, las ideas que Dios forma o tiene de esas participabilidades tienen que ser tan múltiples y variadas, o mejor dicho, tienen que ser tan infinitas en número y en variedad, como son los grados genéricos, específicos o individuales de ser que Dios puede comunicar a las criaturas, o que las criaturas pueden

recibir de Dios, cual participaciones del ser y de la perfección de la esencia divina.

Esas participabilidades o imitabilidades de la esencia divina, en cuanto conocidas eternamente por la inteligencia divina, es lo que llamamos ideas divinas. Son la misma esencia divina en cuanto participable por las criaturas, o dicho más exactamente, son la misma esencia divina en cuanto conocida por Dios como participable por las criaturas. La participabilidad de la esencia divina por la criatura es el fundamento de esas ideas. El conocimiento actual que Dios tiene de esas participabilidades, o esas participabilidades en cuanto conocidas por Dios, son las ideas divinas formalmente consideradas.

133.- LAS IDEAS DIVINAS CONSIDERADAS ENTITATIVAMENTE Y TERMINATIVAMENTE.- Así, pues, las ideas divinas pueden ser consideradas de dos maneras: a) entitativamente, en cuanto identificadas en la esencia divina; b) terminativamente, en cuanto expresivas de las variadas participabilidades de la esencia divina por las criaturas.

Consideradas las ideas divinas entitativamente, no son muchas ideas, sino una sola idea, como única es la esencia divina, única es la inteligencia divina, y única es la acción divina de entender; pues en Dios, el inteligente que es Dios mismo, la inteligencia con la cual entiende, la idea por la cual se entiende a sí mismo, la acción de entender y el objeto primario entendido que es su propia esencia, son una sola y misma cosa.

Consideradas las ideas divinas terminativamente, son múltiples y variadas, tan infinitamente variadas y múltiples cual las participaciones posibles del ser divino por las criaturas. Esas participabilidades del ser divino por las criaturas, los filósofos y los teólogos las han clasificado en cuatro grandes géneros, que son: esse, vivere, sentire, intelligere: esto es, ser sin vida, como los minerales: vida sin sentido, como los vegetales: sentido sin razón o inteligencia, como los brutos: razón e inteligencia, como los hombres o como los ángeles . A la vez, cada uno de esos cuatro grados genéricos de ser, y cada uno de los infinitos matices

Universidad Pontificia de Salamanca

o individualidades de esos grados, pueden todavía participar el ser divino, y por lo tanto, ser expresados por las ideas divinas en cuatro estados, a saber: en estado de ser posible, de ser futurible, de ser futuro y de ser presente, aunque para Dios es siempre presente, lo que para nosotros se llama y es futuro.

134.- CUATRO VERDADES TOMISTAS SOBRE EL MEDIO DIVINO DE CONOCIMIENTO.- No siendo las ideas divinas otra cosa que la esencia divina conocida por Dios como participable por las criaturas, síguese que el medio por el cual Dios forma o conoce sus ideas no es otro que su propia esencia. Y como Dios no puede conocerse a sí mismo o conocer su propia esencia por algo distinto de su esencia misma, pues el medio de conocer de Dios tiene que ser proporcionado a Dios, y por lo tanto, idéntico con él, es evidente que la esencia divina es, a la vez, el medio por el cual Dios se conoce a sí mismo, y conoce todas las otras cosas.

Por aquí se ve la verdad de las cuatro siguientes afirmaciones tomistas, que no son sino cuatro corolarios de lo dicho:

135.- LA DIVINA ESENCIA UNICO MEDIO DIVINO DE CONOCIMIENTO.- Primera: que el medio de conocer de Dios es único, esto es, su propia esencia. Pero las cosas conocidas por Dios, o los objetos o términos del conocimiento divino son múltiples, pues no solamente conoce su propia esencia, que es el objeto primario de su conocimiento, sino que conoce también en su esencia todas las criaturas en todos los grados y estados de ser, lo cual constituye el objeto secundario del conocimiento divino.

136.- LAS IDEAS SE LLAMAN TAMBIEN MEDIO DIVINO DE CONOCIMIENTO.- Segunda: que, como las ideas divinas se identifican con la esencia divina, y la esencia divina es el medio divino de conocer las criaturas, suele decirse también y no está mal dicho, que las ideas divinas son el medio por el cual Dios conoce las criaturas.

137.- PROPIAMENTE HABLANDO, SON ID QUOD COGNOSCITUR, NON ID QUO.- Pero como las ideas divinas no se identifican en la esencia divina, absolutamente considerada, sino con la esencia divina en cuan

to conocida por Dios como participable por las criaturas, debe decirse, hablando formal o técnicamente, que las ideas de Dios no son el medio de conocer, sino que son la cosa conocida: non sunt id quo cognoscitur, sed id quod cognoscitur (1).

138.- EN NADA DEPENDEN DE LAS CRIATURAS.- Tercera: que las ideas divinas no se identifican con nada de las criaturas, ni vienen de ellas, ni reciben nada de ellas, ni de ellas dependen en nada; pues se identifican con la esencia divina, y son tan independientes de las criaturas, y tan acto puro sin mezcla de potencialidad, de receptibilidad o de dependencia alguna, como lo es la esencia divina.

139.- SON IDEAS SUPEREXCEDENTES, NO LIMITADAS A OBJETO ALGUNO.- Cuarta: que siendo la esencia divina el único medio de conocimiento de todo lo creado o creable, y siendo esa esencia divina infinitamente superexcedente, en ser y en intelectualidad o representabilidad, a toda criatura, síguese que Dios no conoce nada distinto de sí mismo por un medio exactamente o limitadamente adecuado al objeto conocido, sino por un medio infinitamente superexcedente, el cual no es exclusivamente adecuado a ninguno de los efectos conocidos, sino que es eminente adecuado a todos, por contenerlos todos, sin ser igualado por ninguno.

En nosotros, nuestro medio de conocimiento, que son las ideas adquiridas o abstraídas de las cosas por nuestro entendimiento agente, tiene dos imperfecciones, a saber: a) son ideas recibidas de los objetos; b) cada idea es tan limitadamente adecuada a un objeto, que no sirve para conocer perfectamente otro objeto distinto. De ahí el que necesitemos la multiplicidad de ideas para los múltiples objetos conocidos. En cambio, el medio de conocer de Dios que es su propia esencia, carece de esas dos imperfecciones, como de toda otra imperfección. Ni la esencia divina viene o recibe algo de las criaturas, ni es limitadamente adecuada a la representación de ninguna criatura en particular, sino que por su infinita eminencia en el representar, como en el ser, representa perfectísimamente a cada criatura, sin ser adecuada o agotada por ninguna.

Esa verdad de que Dios no conoce cada cosa por una idea diferente, sino que conoce todas las cosas por la única idea que es la divina esencia, la expresan los tomistas con Santo Tomás diciendo, que Dios no conoce las cosas en sí mismas, sino que las conoce en sí mismo. Pero como esa frase de conocer las cosas en sí mismas puede tener varios sentidos, de ella volveremos a ocuparnos un poco más abajo (2) (Nº 142).

140.- CUATRO FORMULAS TOMISTAS SOBRE EL MEDIO DE CONOCIMIENTO DIVINO.- Acabamos de ver que el medio de conocimiento divino de todas las cosas es la divina esencia. Esa divina esencia en cuanto conocida por el entendimiento divino como participable en diversos grados por las criaturas, se llama idea. Esa idea es única, considerada entitativamente, como única es la divina esencia. Pero es múltiple, y por lo tanto se llama no sólo idea, sino ideas divinas de las cosas, si se le considera terminativamente, esto es, en cuanto a las diversas participabilidades de la divina esencia que expresan, y por lo tanto, en cuanto a las diversas criaturas que representan. Por donde se ve, que lo mismo da decir que Dios conoce todas las otras cosas mediante su divina esencia, que decir que Dios las conoce mediante sus ideas divinas. De ahí es que la primera fórmula tomista del medio divino de conocimiento de las criaturas es la siguiente: "Dios conoce todas las criaturas mediante su esencia divina o mediante sus ideas divinas" (3).

Añádase a esto que la esencia divina o las ideas divinas en tanto representan las criaturas, y son medio de conocerlas, en cuanto que las contienen. En tanto contienen a las criaturas como posibles, en cuanto que Dios puede causarlas, y en tanto las contienen como futuribles, como futuros, o como existentes, en cuanto que de hecho Dios decreta causarlas, o de hecho las causa. De ahí la segunda fórmula tomista de que el medio de conocimiento divino es su divina causalidad, o su esencia en cuanto causa.

Añádase también que, según el tomismo, Dios causa las cosas mediante su voluntad, o mediante su ciencia en cuanto a esa

ciencia va unida la voluntad, y que los actos o acciones de la voluntad divina se llaman decretos. De ahí una tercera fórmula tomista sobre el medio de conocimiento divino de las criaturas, que es la siguiente: "Dios conoce las criaturas, sea futuribles, futuros o existentes, mediante su voluntad o sus decretos (4).

Añádase, en fin, que tanto la esencia divina, como las ideas divinas, como la causalidad divina, como la voluntad divina, como los decretos divinos, no solamente son eternos, sino que son la eternidad misma; y que esa eternidad, según el tomismo, no solamente acompaña a toda ciencia divina, sino que también, según todos los tomistas es necesaria para que la ciencia divina sea intuitiva e invariable, y aun según muchos tomistas, para que sea infalible. De ahí una cuarta fórmula tomista sobre el medio de conocimiento divino de las criaturas, que es la siguiente: "Dios conoce todas las criaturas en su divina eternidad".

BIBLIOTECA · SALAMANCA

141.- A) ESENCIA O IDEAS: B) CAUSALIDAD: C) VOLUNTAD O DECRETOS: D) ETERNIDAD.- Tenemos, pues, cuatro fórmulas tomistas sobre el medio de conocimiento divino de las criaturas, en las cuales los tomistas dicen que Dios conoce las criaturas: a) mediante su esencia o sus ideas: b) mediante su causalidad: c) mediante su voluntad o sus decretos: d) mediante su eternidad (5).

Esas cuatro fórmulas son verdaderamente tomistas, y lejos de ser opuestas entre sí, significan lo mismo, si se las entiende bien, pues cada una de ellas incluye a las otras, como veremos a su tiempo.

142.- SI DIOS CONOCE O NO LAS COSAS "EN SI MISMAS".- Como ya indicamos hace poco (139), la cuestión de si Dios conoce o no las cosas "en sí mismas", es ambigua, pues la frase de "en sí mismas" puede tener dos sentidos diferentes.

El primer sentido de esa cuestión de "si Dios conoce las cosas en sí mismas", es si las cosas en sí mismas son conocidas por Dios, esto es, si son objeto o término del conocimiento divino.

El segundo sentido es si las cosas son conocidas por Dios en sí mismas, esto es, si las cosas en sí mismas son el medio de conocerlas, sirviéndose Dios como medio, para conocer las cosas, de las

Universidad Pontificia de Salamanca

cosas mismas.

143.- DOBLE SENTIDO DE ESA FORMULA: MEDIO DE CONOCER Y OBJETO CONOCIDO._ En el primer sentido es verdad, y debe concederse, que Dios conoce las cosas en sí mismas. Eso no quiere decir otra cosa, sino que Dios, no solamente conoce el ser que las cosas tienen en la esencia divina, o en las ideas divinas, o en los decretos divinos, o en el entendimiento angélico, o en el entendimiento humano, o en sus causas próximas o remotas; sino que conoce también el ser mismo de las cosas, el ser que las cosas tienen en sí mismas. El medio de conocer es la esencia divina o los decretos divinos, o cualquiera otro de los cuatro medios arriba dichos; pero la cosa conocida no es solamente el ser que las cosas tienen en esos medios de conocimiento, sino también el ser que las cosas tienen en sí mismas.

En el segundo sentido, tomada la frase de "las cosas en sí mismas" por el medio de conocimiento, no es verdad, según Sto. Tomás, que Dios conozca las cosas en sí mismas, sino que las conoce en sí mismo, esto es, en la divina esencia: pues el medio divino de conocer las cosas, no son las cosas mismas, ni ninguna idea derivada de esas cosas o limitadamente adecuada a ellas, sino que es la esencia divina misma, en cuanto esa esencia divina en su unidad simplicísima contiene la representación, o ejemplaridad, o semejanza perfecta de todo cuanto puede tener o tiene ser fuera de Dios.

En una palabra: las cosas mismas o en sí mismas son conocidas por Dios: pero Dios no conoce esas cosas mediante las cosas mismas, sino mediante su divina esencia, o en Sí mismo.

Conviene que el novicio tomista no olvide ese doble sentido de la frase de "conocer las cosas en sí mismos", y que puede y debe concederse en el tomismo que esa frase es verdadera en el primer sentido, esto es, en el sentido de que "las cosas en sí mismas", y no solamente "las cosas en su causa primera o causas próximas"; son conocidas por Dios. Eso es de mucha importancia no solamente para penetrar las relaciones entre la cien

cia divina y las ideas divinas, cuestión de que ahora nos ocupamos, sino también las relaciones entre la ciencia divina y la eternidad divina, de que ya hemos tratado, y aun volveremos a tratar en otro capítulo, donde veremos que, según todos los tomistas, las cosas en sí mismas no pueden, formalmente hablando, ser conocidas por Dios, sino mediante la eternidad. (6).

144.- LAS IDEAS DIVINAS Y LOS DECRETOS DIVINOS.- Las ideas divinas, por lo mismo que son divinas y se identifican con la esencia misma de Dios, son infinitas en perfección, y por lo tanto, son infinitas en el orden representativo. Lo mismo que la esencia divina contiene de una manera eminente, pero real, todo lo que tiene o puede tener razón de ser, así también las ideas divinas representan todo lo que tiene o puede tener cognoscibilidad, pues la cognoscibilidad se identifica con el ser. Ens et verum convertuntur.

145.- LA REPRESENTACION DE LOS POSIBLES NO DEPENDE DE LOS DECRETOS.- Ahora bien: la posibilidad intrínseca, o ser posible de las cosas, no depende en nada de los decretos divinos, sino que es anterior a todo decreto. Por lo tanto, la representación de las cosas, en cuanto posibles, por las ideas divinas, es anterior a todo decreto divino e independiente de él. De donde se sigue que, la representación, o conocimiento, o ciencia divina de los posibles, que se llama ciencia de simple inteligencia, es ciencia divina anterior a todo decreto actual de Dios: es ciencia completamente necesaria no ciencia libre.

146.- LA REPRESENTACION DE LOS FUTURIBLES, FUTUROS Y PRESENTES DEPENDE DE ELLOS.- Por lo contrario, según los principios tomistas, la futuribilidad, la futurición y la existencia actual de las cosas, esto es, el ser futurible, el ser futuro, y el ser existente de las criaturas, dependen del decreto divino, y son posteriores a él. Por lo tanto, las ideas divinas no representan nada como futurible, como futuro, o como existente, sino después del decreto divino, y dependientemente de él. De donde se sigue que la representación, o conocimiento, o ciencia divina, de los futuribles, futuros

y existentes, désele a esa ciencia el nombre o nombres que se quiera, es siempre ciencia posterior al decreto divino, es ciencia completamente libre para Dios. El que las ideas divinas representen o no representen tales cosas, y por lo tanto, el que Dios tenga o no tenga ciencia de ellas, está sujeto a la libertad divina. En ese sentido dijo Santo Tomás:

"Scire Dei sequitur voluntatem divinam, ut imperatum ab ipsa". (D. Thomas, I Sent., dist. 39, q. 1, art. 1, ad 5).

"Scire divinum respectu futurorum est subjectum libertate voluntatis". (D. Thomas, Ibid., art. 2. ad 1) (7)

A la vez, los seres posibles, antes que intervengan la voluntad o decreto divino, están de suyo indiferentes para existir o no existir. Están, por lo tanto, indeterminados con respecto a su existencia. Su determinación tiene que venirles de fuera, tiene que venirles de una causa agente. Pero como ninguna causa agente segunda puede obrar sin previa operación de la causa primera, la determinación primordial de los seres posibles tiene que venir ante todo y sobre todo de la voluntad libre de Dios, cuya acción llamamos decreto.

Ahora bien, como las ideas divinas representan las cosas, como éstas son, síguese que las ideas divinas, antes de que intervenga el decreto divino, representan ya los posibles, en cuanto posibles, pero los representan de una manera indeterminada en cuanto a su existencia o no existencia. Esas ideas divinas respecto a los posibles, pueden llamarse, pues, ideas indeterminadas, esto es, indeterminadas por parte de su objeto o término, en cuanto que representan un objeto indeterminado. Si el objeto no puede tener ser determinado antes del decreto divino, y si la idea divina representa cada objeto como es, es claro que, antes del decreto divino, la idea divina representa los objetos creados de una manera indeterminada en cuanto a la futuribilidad, futurición o existencia de tales objetos, y que en ese sentido puede llamarse idea indeterminada.

Universidad Pontificia de Salamanca

De aquí se deducen la verdad y el sentido de las dos afirmaciones tomistas siguientes, respecto a las relaciones entre las ideas divinas y el decreto divino, a saber:

Primera, la determinación de las ideas divinas depende del decreto libre de Dios.

Segunda, las ideas divinas respecto a aquellas cosas sobre las cuales Dios no ha decretado nada, están en cierta manera indeterminadas (8).

147.- EN QUE SENTIDO LAS IDEAS DIVINAS SON DETERMINADAS POR LOS DECRETOS DIVINOS.- Acabamos de ver tres cosas: Primera, que los seres u objetos posibles, antes del decreto divino, están indeterminados para existir o no existir. Segunda, que estando indeterminados los objetos, tienen que estarlo en alguna manera también las ideas divinas. Tercera, que el decreto divino es el que determina tanto las ideas divinas como los objetos contingentes.

Para explicar en qué sentido tanto las ideas divinas como los objetos contingentes son determinados por el decreto divino, caben dos concepciones. Primera, el concebir que el decreto divino determina ante todo y directamente la idea divina, y que mediante esa idea divina ya determinada, determina luego el objeto. Segunda, el concebir que el decreto divino determina ante todo y directamente el objeto: y que, con solo determinar el objeto, queda ipso facto determinada la idea, o mejor dicho, una vez determinado el objeto, ya no necesita de determinación alguna la idea.

A juicio nuestro, si se trata de la idea divina en cuanto idea, o de la ciencia divina en cuanto ciencia, la verdadera concepción tomista no es la primera, sino la segunda. La razón de ello, brevemente indicada es que, cuando se dice en el tomismo que las ideas divinas, respecto a los objetos contingentes y antes del decreto divino, están indeterminadas, eso no significa que las ideas estén indeterminadas por parte de las ideas mismas, cual si a las ideas les faltase aún algo para representar el objeto: sino que significa que están indeterminadas, no por parte de las ideas mismas,

sino solamente por parte del objeto o término de esas ideas, en cuanto que el objeto no está aún determinado. Por lo tanto, con solo determinar el objeto, y sin añadir ni quitar ni modificar nada en la idea divina, queda la idea divina plenamente determinada. Vamos a ver si logramos explicar con claridad este punto de doctrina tomista, el cual lo conceptuamos como de no pequeña importancia para la verdadera orientación de la mente y de la imaginación del novicio tomista en esta cuestión de las relaciones entre la idea divina y el decreto divino.

148.- INDETERMINACION POR PARTE DEL COGNOSCENTE O DEL OBJETO CONOCIDO.- En efecto, el conocimiento verdadero no es otra cosa que una asimilación o ecuación entre la idea del cognoscente y el objeto conocido. Por lo tanto, un conocimiento puede estar y llamarse indeterminado por estar indeterminado alguno de los dos miembros de la ecuación, esto es, o porque está indeterminada la idea del cognoscente, aunque esté determinado el objeto, o porque está indeterminado el objeto, aunque esté determinada la idea.

Ejemplo de lo primero, esto es, de estar indeterminada la idea, a pesar de estar determinado el objeto, lo tenemos en el hombre. Cuando el hombre entra en el uso de la razón, adquiriendo la idea universal o trascendente del ser en común, todos los objetos que existen actualmente en el universo, están ya plenamente determinados: pero de nada sirve, para el conocimiento de tales objetos esa determinación, mientras no se determine también la idea. Con la sola idea de ser en común, nunca conoceríamos a Pedro existente, no por falta de determinación cognoscible en Pedro, sino por falta de determinación cognoscitiva o de representación actual en nuestra idea. Para conocer a Pedro existente hace falta que nuestra idea de ser en común, se determine o pase a ser idea de sustancia, e idea de viviente, e idea de animal, e idea de hombre, e idea de tal individuo existente llamado Pedro. Mientras nuestra primera idea de ser en común, no adquiera todas esas determinaciones, no habrá asimilación o ecuación entre nuestra idea y Pedro; no habrá conocimiento de Pedro.

Universidad Pontificia de Salamanca

Esa determinación de la idea es causada en nosotros por el objeto mismo existente o determinado, el cual mediante la impresión en nuestros sentidos, y mediante luego la acción del entendimiento agente, hace que nuestras ideas genéricas o indeterminadas, que den determinadas, y con ello queden adecuadas al objeto mismo, adecuación o ecuación sin la cual nunca se verifica el conocimiento. Así, en el hombre, el conocimiento de los objetos existentes se verifica, no por modificación o determinación nueva en el objeto conocido, sino por modificación o determinación en la idea del cognoscente. Cada vez que conocemos un objeto nuevo, o un nuevo aspecto del objeto, se aumenta la determinación o valor representativo de nuestras ideas.

Ejemplo de lo segundo, esto es, de estar indeterminado el objeto a pesar de estar determinada la idea, lo tenemos en los Angeles. Desde el momento de su creación, los ángeles poseen las ideas de todos los objetos naturales, pasados, presentes o futuros, que componen el universo. No son ideas indeterminadas, esto es, ideas solamente genéricas o específicas de las cosas: sino que son ideas individualísimas, esto es, que representan a cada individuo con todas las notas y detalles de su existencia singular. Cuanto es, pues, por parte de la idea, nada falta al angel para conocer todos los objetos singulares, aun antes que esos objetos existan de hecho. Y sin embargo, no conocen ni pueden conocer los objetos singulares, antes de que éstos existan, sino que comienzan a conocerlos, cuando los objetos comienzan a existir. Por qué? Por falta de determinación en el objeto cognoscible, no por falta de determinación en la idea del cognoscente. Tan pronto como el objeto singular comienza a existir, esto es, a tener ser determinado, el angel lo conoce sin que haya intervenido el menor cambio o modificación en su idea. Antes de que el objeto singular existiese, no había aun ecuación o asimilación entre la idea angélica y ese objeto. Existía ya o tenía ya ser determinado el primer miembro de la ecuación, pero no existía aún ni tenía ser determinado el segundo, y no habiendo aún ecuación o asimilación, no cabía conocimiento. Con la existencia del

Universidad Pontificia de Salamanca

objeto singular, queda determinado el segundo miembro de la ecuación, y con ello queda determinado el conocimiento angélico de las cosas singulares o existentes. Para que, pues, el angel comience a conocer algo que antes no conocía, no hace falta que sus ideas adquieran ninguna determinación nueva; sino que basta que adquiera determinación el objeto de esas ideas. Las causas que intervienen directamente en que el objeto sea, intervienen indirectamente en que sea conocido por el angel: pero intervienen esas causas, no obrando sobre las ideas del angel, sino obrando sobre el objeto de esas ideas (9).

Ahora bien: a cuál de esos dos tipos de conocimiento se asemejan el conocimiento de Dios y las ideas de Dios? Indudablemente que al segundo tipo, esto es, no al tipo de conocimiento del hombre, cuyas ideas son adquiridas, sino al tipo de conocimiento del angel, cuyas ideas son innatas, y ese tipo debe verificarse en Dios de una manera todavía infinitamente más pura y elevada, esto es, las ideas divinas deben tener una virtud representativa, infinitamente mayor que la de las ideas angélicas.

149.- POR PARTE DEL COGNOSCENTE LAS IDEAS DIVINAS ESTAN DETERMINADISIMAS.- Así, pues, las ideas divinas, por su naturaleza misma e independientemente de todo decreto, tienen ya cuanto se requiere, por parte de la idea misma, para representar y conocer todo lo cognoscible. No son, pues, ideas solamente universales, esto es, indeterminadas en cuanto a algo individual: sino que son individualísimas y determinadísimas hasta el último detalle o nota individuante. Si, a pesar de eso, decimos los tomistas que esas ideas, antes del decreto, no representan aún nada contingente, esto es, nada futurible, futuro o existente, eso no significa que no lo representen por falta de determinación en la idea divina, sino por falta de determinación en el objeto contingente, el cual no puede estar determinado antes del decreto divino. Si el objeto contingente estuviese o pudiese estar determinado sin decreto divino, las ideas divinas bastarían también, sin decreto divino, para conocerlo. El decreto divino se requiere, pues, no para determinar la idea divina en sí misma , sino para determinar el tér-

Universidad Pontificia de Salamanca

mino de esa idea, que es el objeto contingente.

150.- REPRESENTAN TODO ACTUALMENTE, Y NO SOLO POTENCIALMENTE.- Por lo tanto, a la cuestión de si las ideas divinas, antes del decreto divino, representan ya los objetos contingentes de una manera determinada y actual, o solamente de una manera indeterminada y potencial, debe contestarse con la distinción siguiente:

Si por representar de una manera determinada y actual, se entiende la determinación o actualidad que, para el conocimiento, se requieren por parte de la idea, hay que afirmar que las ideas divinas, aun antes del decreto, representan todo de una manera determinada y actual.

Pero, si por representar de una manera determinada y actual, se entiende la determinación o actualidad que, para el conocimiento, se rzquieren por parte del objeto conocido, entonces hay que negar que las ideas divinas, antes del decreto, representen nada contingente de una manera actual o determinada.

Por eso se encuentran en diferentes autores tomistas, y aun en un mismo tomista, ambas afirmaciones. Unas veces dicen los tomistas que, antes del decreto divino, las ideas divinas representan los objetos contingentes de una manera actual, y no solamente de una manera potencial. Eso es verdad, entendido por parte de la idea misma. Otras veces, en cambio, dicen que, antes del decreto, las ideas divinas no representan los objetos contingentes de una manera actual, sino de una manera potencial. Eso es también verdad, entendiéndolo por parte del objeto.

151.- APLICACION A LA ESENCIA DIVINA.- Como ya vimos anteriormente (132), las ideas divinas no son otra cosa que la esencia divina en cuanto conocida por Dios como participable por las criaturas en los diferentes grados de ser que la esencia divina contiene. Por lo tanto, cuantos grados de ser están contenidos en la esencia divina, tantos están representados en las ideas divinas. La extensión de las ideas divinas en cuanto a representar es exactamente la misma que la extensión de la esencia divina en cuanto a contener. De donde se deduce que las relaciones entre la esencia di -

Universidad Pontificia de Salamanca

vina y el decreto divino son las mismas que entre las ideas divinas y el decreto divino, y que cuanto hemos dicho acerca de la manera determinada o indeterminada, actual o potencial, con que las ideas divinas, aun antes del decreto, representan los seres contingentes, hay que aplicarlo exactamente a la manera determinada o indeterminada, actual o potencial, con que la esencia divina contiene los seres contingentes.

Así, pues, como dijimos que las ideas divinas, antes del decreto divino, representan todo lo contingente de una manera actual e determinada, en cuanto se requiere por parte de la idea, pero de una manera potencial o indeterminada, en cuanto se requiere por parte del objeto: igualmente hay que decir que la esencia divina , antes del decreto, contiene todo lo contingente de una manera actual y determinada, considerada por parte de la esencia continente; pero de una manera potencial o indeterminada, considerada por parte del objeto contenido.

Así también como dijimos que a las ideas divinas, antes del decreto, no les falta nada para conocer lo contingente, sino que lo que falta, falta en el objeto porque éste no tiene cognoscibilidad determinada: igualmente hay que decir que a la esencia divina, antes del decreto, no le falta nada para contener todo lo contingente, sino que lo que falta, falta en el objeto, por no tener, antes del decreto, contenibilidad determinada.

152.- EL DECRETO NO DETERMINA LA ESENCIA O LAS IDEAS, SINO DETERMINANDO EL OBJETO.- Así, en fin, como dijimos que el decreto era necesario, no para dar a las ideas divinas mayor determinación en representar, sino para dar al objeto contingente la determinación requerida para ser representado: igualmente hay que decir que el decreto no se requiere para dar a la esencia divina mayor determinación en contener el objeto contingente, sino para dar al objeto contingente la determinación requerida para ser contenido en la esencia divina.

Es, pues, algo de antropomorfismo al figurarse que, para

Universidad Pontificia de Salamanca

el conocimiento divino de los seres contingentes, el decreto divino determina primero la esencia y las ideas divinas, y luego determina el objeto. Según la mente de Sto. Tomás, el proceso de la acción del decreto divino sobre el conocimiento divino es a la inversa; esto es, el decreto divino determina, ante todo, el objeto contingente, haciendo que este objeto tenga ser determinado. Con solo que el objeto tenga ser determinado, eso basta para que sea contenido determinadamente por la esencia divina, y representado determinadamente por las ideas divinas, y conocido infaliblemente por la inteligencia divina. Ese proceso, pues, de la acción del decreto sobre el conocimiento divino de lo contingente, puede distribuirse en cinco momentos o signos de razón por el orden siguiente:

a) decreto divino , determinando el objeto;

b) ser determinado del objeto mismo;

c) ser contenido determinadamente en la esencia divina;

d) ser representado determinadamente en las ideas divinas;

e) ser conocido infaliblemente por la inteligencia divina.

Esta doctrina tomista está expresada concisamente en el siguiente testo de Lemos:

"Respondetur quod per ea quae diximus, non recurritur ad determinationem divinae voluntatis, ut illa (divina voluntas) habeat rationem repraesentandi: sed ut res habeat rationem futuritionis, quae certo possit per divinas ideas repraesentari.

Itaque quod res futurae sint extra Deum in aliqua temporis differentia, ex determinatione libera divinae voluntatis dependet: hac autem praesupposita res futurae et illorum futuritio in ideis repraesententur: quia ante talem determinationem voluntatis Dei res non erant futurae, sed tantum possibiles: nec ideae repraesentabant eas nisi ut possibiles.

Post determinationem autem illam liberae voluntatis divinae, et post veram rerum futuritionem idea repraesentat eas ut futura: nec ideis accresit per hoc nisi respectus rationis". (Lemos, Panop. tom. 1; part. 2; tract. ultimus, cap. 7, p. 311). (Ib. ib. pag.344)

Universidad Pontificia de Salamanca

153.- A) DECRETO: B) SER DETERMINADO: C) SER CONTENIDO: D) SER REPRESENTADO: E) SER CONOCIDO.- Solamente hay que recordar lo dicho ya en los capítulos anteriores sobre la opinión tomista que exige la necesidad de la presencia en la eternidad para la infalibilidad de la ciencia divina sobre los futuros libres. Por lo tanto, el que siga esa opinión tomista, como la seguimos nosotros con Capreolo y el Ferrariense, tiene que colocar en el primero de esos cinco momentos el "decreto divino eterno", y no solamente el "decreto divino": pues sin decreto divino eterno en el primer momento, el objeto u efecto no podría tener, en el segundo momento, ser determinado por no tener presencia física en la eternidad del decreto, ni por lo tanto, podría tener, en los otros mentos, continencia determinada en la esencia divina, ni representación determinada en las ideas divinas, ni conocimiento determinado, esto es, infalible, en la inteligencia divina.

154.- SI LAS IDEAS DIVINAS REPRESENTAN NATURALMENTE O LIBREMENTE EL SER DE LAS CRIATURAS.- Cuando se trata de determinar si la representación del ser de las criaturas por las ideas divinas, es representación natural o necesaria, o si por el contrario es representación libre para Dios, pueden emplearse en teología tres fórmulas, a saber:

155.- TRES FORMULAS: LA DE ESCOTO, LA ORDINARIA TOMISTA, LA DE CAYETANO.- Primera: las ideas divinas representan de una manera puramente natural, y no de una manera libre, todo cuanto representan.

Segunda, las ideas divinas no representan de una manera puramente natual todo lo que representan; sino que representan los seres posibles de una manera puramente natural, y los seres futuros (futuribles, futuros o existentes), de una manera libre.

Tercera, las ideas divinas no representan de una manera puramente natural todo lo que representan: sino que representan los seres posibles de una manera puramente natural y los futuros (futuribles, futuros o existentes) de una manera hipotéticamente natural, esto es, de una manera natural, pero supuesto el decre-

Universidad Pontificia de Salamanca

to libre de Dios.

De esas tres fórmulas, la primera es la fórmula de Escoto. La segunda, es la fórmula que se emplea con mucha frecuencia en el tomismo, pues, como vamos a ver, se identifica en el fondo con la tercera. La tercera es la fórmula clásica del Cardenal Cayetano, y la que expresa de una manera más formal y más exacta la doctrina tomista. A la simple lectura de esas tres fórmulas, se habrán notado las tres cosas siguientes: a) que las tres fórmulas convienen en que, respecto a los seres posibles, las ideas divinas las representan de una manera puramente natural o necesaria: b) que la segunda y tercera fórmula convienen contra la primera en que, respecto a los seres futuros, las ideas divinas no las representan de una manera puramente natural: c) que la segunda y tercera fórmula se diferencian entre sí en que, según la segunda fórmula, las ideas divinas representan los futuros, de una manera libre, y según la tercera fórmula, de una manera hipotéticamente natural, esto es, de una manera natural pero supuesto el decreto.

156.- SENTIDO EXACTO Y FORMALISIMO DE LA FORMULA DE CAYETANO.- La primera fórmula es evidentemente inexacta como lo demuestra contra Escoto el Cardenal Cayetano. En efecto, si las ideas divinas representaran todo de una manera puramente natural o necesaria, entonces representarían los futuros contingentes antes del decreto libre de Dios. Ahora bien; es evidente que, antes del decreto libre de Dios, ningún futuro contingente puede ser determinadamente futuro; y no pudiendo tener, antes del decreto libre de Dios ser determinado, tampoco puede tener cognoscibilidad determinada, ni representación determinada en las ideas divinas. No puede, pues, antes del decreto libre de Dios ser representado por las ideas divinas, no por falta de virtud representativa en las ideas, sino por falta de representabilidad en el objeto. Para que tales objetos contingentes sean representados determinadamente por las ideas divinas, hace falta que adquieran ser determinado, y la determinación del ser contingente (esto es, el paso de ser posible a ser futurible, futuro o existente), es inconcebible antes del decreto divino o del ejercicio de la libertad di-

Universidad Pontificia de Salamanca

vina. En eso está precisamente la base del tomismo contra el molinismo, y la negación radical de la Ciencia Media de Molina, esto es, de una ciencia divina de algo contingente que sea para Dios ciencia natural o necesaria.

La segunda y la tercera fórmula, ambas tomistas, son equivalentes en el fondo. Ambos convienen en rechazar la primera fórmula, que es la escotista, esto es, en negar que las ideas divinas representan los futuros contingentes de una manera puramente natural, que es la manera como representan los posibles. Ambos convienen también en que hace falta el decreto libre de Dios para que los futuros contingentes sean verdaderos, sin lo cual no pueden ser representados por las ideas divinas como futuros. Solamente discrepan esas dos fórmulas en el nombre que dan a esa representación de los futuros por las ideas divinas. La segunda fórmula da a esa representación el nombre de representación libre, y a la tercera fórmula la da el nombre de representación hipotéticamente natural, esto es, el nombre de natural supuesto el decreto.

Pero aunque esas dos fórmulas, segunda y tercera, digan lo mismo en el fondo, la tercera fórmula que es la del Cardenal Cayetano, es la que expresa con frase más formal y exacta la doctrina tomista.

NEC PURE NATURALITER, NEC PURE LIBERE, SED NATURALIS EX SUPPOSITIONE DECRETI.- En efecto, como ya hemos visto (147), la libertad divina o el decreto divino libre no se ejercen directamente sobre las ideas divinas, sino sobre el objeto o término de esas ideas. No consisten esa libertad, o ese decreto en aumentar o determinar más la representación o virtud representativa de las ideas: sino en aumentar o determinar la representabilidad actual del objeto. Supuesta en el objeto esa determinación del ser del objeto, o de la cognoscibilidad del objeto, o de la representabilidad del objeto, las ideas divinas lo representan ya naturalmente, no libremente.

Así, pues, al tratar de la representación de un objeto cualquiera por las ideas divinas, no caben sino dos casos: a) antes del decreto; b) después del decreto. Antes del decreto las ideas divinas no representan los futuros, ni naturalmente, ni

libremente. Solamente representan los posibles, pero ésos los representan, no de una manera libre, sino de una manera puramente natural. Después del decreto, las ideas divinas representan ya los futuros: pero, con esa suposición del decreto ya puesto, los representan ya natural o necesariamente, no libremente. La libertad divina no está, pues, formalmente hablando, en el representar o no representar de las ideas divinas: sino que está exclusivamente en poner o no poner el decreto. La posición del decreto es libre para Dios: pero la representación del objeto decretado por las ideas divinas, supuesto el decreto, no es libre, sino natural o necesaria. Por lo tanto, formalmente hablando la representación de las ideas divinas respecto a los futuros no debe llamarse representación libre sin añadidura, sino que está mejor llamada, como la llama el Cardenal Cayetano;, naturalis ex suppositione decreti, esto es, hipotéticamente natural. (10)

Aunque esta distinción entre la segunda y tercera fórmula, parezca una sutileza, es una sutileza necesaria o muy útil para llamar la atención del novicio tomista a que, cuando se trata de la ciencia divina o ideas divinas sobre los futuros contingentes, el punto de vista formal no está en la libertad divina o en los decretos divinos, sino que está en el ser, determinado o no determinado, de los futuros mismos, que son el objeto de esa ciencia o ideas. Si, sin decreto divino, los futuros contingentes tuvieran o pudieran tener ser determinado, sin decreto divino serían ipso facto representados por las ideas divinas y conocidos infaliblemente por la ciencia divina: pues la ciencia divina y las ideas divinas están por su naturaleza misma determinadas a conocer infaliblemente todo lo que tiene razón de ser, y en la medida exacta en que es. El resumen, pues, de todas las relaciones entre las ideas divinas o ciencia divina y los decretos divinos es la afirmación siguiente: El decreto divino es formalmente necesario para que la cosa sea, esto es, para que tenga ser determinado: pero no es formalmente necesario para que la cosa sea representada por las ideas divinas, o sea conocida por la ciencia divina.

Universidad Pontificia de Salamanca

158.- LAS IDEAS DIVINAS, EN CUANTO CAUSA, COMPARADAS CON EL DECRETO DIVINO.- Acabamos de examinar las relaciones de las ideas divinas, en cuanto ideas, o en cuanto representativas, con el decreto divino. Pero como las ideas divinas no solamente tienen la función de representar el ser de las cosas contingentes, sino también la de causarlas, o la de ser ejemplares o modelos de su causación, vamos a examinar brevemente las relaciones de las ideas divinas, en cuanto causas, con los decretos divinos o con la libertad divina. Decimos "brevemente", porque esta cuestión no es sino un corolario o aplicación a las ideas divinas de cuanto se dijo hablando de la ciencia divina en sus relaciones con la causalidad divina (cap. 4); pues lo que la ciencia divina hace directamente o eficientemente en la causación divina, lo hacen las ideas divinas ejemplarmente y objetivamente (   ).

Ante todo, es evidente que las ideas divinas son más libres en causar que en representar. En cuanto a representar, ya vimos que las ideas divinas representan de una manera natural, aunque no puramente natural, todo lo que representan. Los posibles los representan de una manera puramente natural: los futuros los representan también de una manera natural, pero no puramente natural, sino hipotéticamente natural, o supuesto el decreto. En cambio, en cuanto a causar, Dios y su ciencia y sus ideas son completamente libres, sin ninguna necesidad absoluta ni hipotética. Así, pues, podemos decir que Dios es incondicionalmente libre en causar las cosas, pero no es sino condicionalmente libre en representar las cosas causadas, pues si las causa tiene necesariamente que representarlas.

Como el ser divino es de orden puramente intelectual, su causalidad tiene que ser también del orden intelectual: esto es, todo lo que causa fuera de sí tiene que causarlo mediante sus ideas o mediante su ciencia práctica, a la manera en que todo artífice causa sus artefactos.

159.- ANTES DEL DECRETO ESTAN INDETERMINADAS EN CUANTO A CAUSAR.- Siendo, pues, Dios causa de las cosas mediante sus ideas,

pero causa completamente <u>libre</u>, síguese que sus ideas, antes de causar las cosas, tienen que estar indiferentes o indeterminadas para causarlas o no causarlas. Como todo lo indeterminado necesita, para obrar, de determinación, y la determinación causal en Dios viene de su voluntad o decreto, es claro que los <u>decretos</u> divinos tienen que ser los que determinen las ideas divinas en cuanto <u>causas</u> de las cosas.

Así, pues, antes del decreto divino, Dios tiene ya las ideas de todas las cosas: pero son ideas de las cosas en cuanto <u>posibles</u> o factibles. Esa es ciencia de <u>simple inteligencia</u>: ciencia de lo que Dios <u>puede</u> hacer: ciencia fundada en la virtud divina de causar, o en la potencia de causar, no en la causación actual. El decreto divino es el que hace pasar a la idea divina de la función de <u>representar</u> a la función de <u>causar</u>, y por lo tanto, de la función de representar las cosas en cuanto posibles, a la función de representarlas como futuribles, como futuros, o como existentes; pues la futuribilidad, la futurición y la existencia no pueden comenzar a <u>ser</u>, ni por lo tanto, a ser <u>representadas</u>, sino mediante el decreto divino o causalidad divina. Sin decreto divino, las ideas de Dios son ideas puramente <u>especulativas</u>: por el decreto, las ideas de Dios pasan a ser ideas <u>prácticas</u> o causativas de las cosas. Causativas del orden al efecto, y no del efecto en sí mismo, si el decreto divino es <u>condicionado</u>, esto es, si es condicionado por parte del <u>objeto</u>, pues siempre tiene que ser, para que exista <u>verdadero</u> decreto, <u>absoluto</u> por parte del sujeto. Causativas del <u>efecto mismo</u>, y no solamente del orden al efecto, si el decreto divino es completamente <u>absoluto</u>, esto es, absoluto tanto por parte del sujeto, como del objeto.

Por eso, la ciencia de simple inteligencia, correspondiente a las ideas de los <u>posibles</u>, por ser anterior al decreto divino, es también anterior a la causalidad divina. Esa ciencia, pues, de simple inteligencia es <u>directiva</u> de la causalidad, y en ese sentido puede llamarse <u>causativa in actu primo</u>, en cuanto directiva de la causación. Pero la ciencia verdaderamente causativa de las cosas, esto es, causativa de hecho o <u>in actu secundo</u>, tiene que ser la cien

Universidad Pontificia de Salamanca

cia divina posterior al decreto, y por lo tanto, posterior a las ideas prácticas de las cosas: esto es, la ciencia de Sto. Tomás llamada ciencia de aprobación, la ciencia que muchos tomistas llaman con el nombre genérico de ciencia de visión, y que Gonet y Billuart la llaman con el nombre más específico o más determinado de ciencia de visión en cuanto aprobación, o en cuanto causa. El decreto divino es, pues, el que convierte o determina las ideas divinas de ideas especulativas en ideas prácticas, de ideas puras en ideas-causas (11).

160.- SON DIRECTAMENTE DETERMINADAS A CAUSAR, E INDIRECTAMENTE A CONOCER.- Por aquí se ve que se puede y se debe decir en el tomismo que las ideas divinas son determinadas por el decreto divino, y esto en dos sentidos: a) en cuanto a causar las cosas, y por lo tanto también, en cuanto a representar las cosas como causandos (queridos causar: intentados causar: decretados causar) lo cual es prius natura que el ser causado de las cosas: b) en cuanto a representar las cosas como causadas, lo cual es posterius natura al ser causado de las cosas, o al ser de las cosas mismas.

En cuanto a causar, o en cuanto a representar el ser de las cosas como causadas, el decreto determina las ideas divinas de una manera directa o formal, esto es, sin suponer aun la determinación del ser de las cosas. En cambio, en cuanto a representar la cosa como ya causada, esto es, en cuanto a representar el ser del efecto en sí mismo, el decreto no determina la idea sino de una manera indirecta o hipotética, esto es, en cuanto que directamente determina el efecto, y una vez determinado o causado el efecto las ideas divinas por sí mismas, o de una manera natural, lo representan como determinado o causado.

161.- RELACION DE LAS IDEAS DIVINAS CON DOS CLASES DE DECRETOS DIVINOS.- Acabamos de ver que los decretos divinos son directamente necesarios para determinar el ser actual de las cosas contingentes, e indirectamente necesarios para determinar las ideas divinas a representar ese ser actual de las cosas causado por

Universidad Pontificia de Salamanca

el decreto.

162.- EL SER DEL EFECTO EN SUS CAUSAS, Y EN SI MISMO.- Pero el ser de las cosas contingentes es doble. Primero, el ser que las cosas contingentes tienen en sus causas, sean causas segundas o causa primera. Ese ser es llamado por Sto. Tomás el "orden actual de la causa al efecto", y los tomistas suelen llamarlo también el "efecto incoado". Segundo, el ser que las cosas tienen en sí mismas, cuando ya están fuera de todas sus causas, y que es el ser que corresponde a la cosa en cuanto existente en el tiempo, o en cuanto coexistente o presente a la eternidad de Dios. Ese ser suele ser llamado por Sto. Tomás el "efecto en sí mismo", el "efecto en su ser actual" y los tomistas suelen llamar el "efecto perfecto" o "efecto acabado".

163.- DECRETOS CAUSATIVOS DEL ORDEN AL EFECTO, Y DEL EFECTO EN SI MISMO.- Como nuestra pobre razón humana divide los decretos divinos, simplicísimos en sí mismos, según la diversidad de objetos o de efectos de tales decretos, de ahí el que los decretos divinos se clasifiquen también en dos clases. Primera, decretos que tienen por objeto el causar eficazmente el orden actual de la causa al efecto, pero no el causar eficazmente el efecto en sí mismo. Segunda, decretos que tienen por objeto el causar eficazmente el efecto mismo, y no solamente el orden al efecto.

Los primeros suelen llamarse decretos condicionalmente eficaces, o imperfectamente eficaces, o incoativamente eficaces, o decretos de la voluntad antecedente. Los segundos se llaman decretos absolutamente eficaces, o perfectamente eficaces, o simpliciter eficaces, o decretos de la voluntad consiguiente.

164.- TODO VERDADERO DECRETO TIENE ALGO DE ABSOLUTO Y DE EFICAZ.- Así, pues, los decretos divinos no se dividen, propiamente hablando, en eficaces e ineficaces, pues todo verdadero decreto divino, por tener algo de absoluto, pues tiene que ser, por lo menos, absoluto por parte del sujeto, tiene que tener algo de acción o de eficacia. Sino que se dividen en imperfectamente eficaces y per-

Universidad Pontificia de Salamanca

fectamente eficaces, o en incoativamente eficaces y completamente eficaces, según que causen solamente el orden de la causa al efecto, que también suele llamarse la incoación del efecto, o causen además el efecto en sí mismo.

165.- LA IDEA, POR SI MISMA, NO HACE SINO REPRESENTAR LO QUE ES.- En cambio, las ideas divinas consideradas en sí mismas, esto es, consideradas con abstracción del decreto, no son de suyo ni condicionadas ni absolutas, ni imperfecta ni perfectamente eficaces, ni antecedentes ni consiguientes. Son únicamente ejemplares divinas de infinita representabilidad, capaces por lo tanto de representar todo lo que tenga o pueda tener ser, y en la medida exacta con que lo tenga o pueda tenerlo. Si una cosa tiene solamente ser posible, como lo tienen todas las cosas antes del decreto divino, sin tener aún orden alguno actual a la existencia, las ideas divinas representan esa cosa únicamente como posible, y la representan antes del decreto, pero sin representar aún su orden a la existencia. Si la cosa tiene ya, no solamente ser posible, sino también futurición condicionada que se llama futuribilidad u orden a la existencia, y lo cual no puede tenerse sino después del decreto, las ideas divinas la representan ya esa cosa no solamente como posible, sino también como futurible, esto es, representan ya el orden de la cosa a la existencia: pero lo representan como es, y por lo tanto, después del decreto. En fin, si la cosa no solamente tiene ya futurición condicionada o futuribilidad, sino también futurición absoluta o presencia del efecto mismo a la eternidad (futurición para nosotros, presencia para Dios), las ideas divinas la representan como es, esto es, representan no solamente el orden de las causas a esa cosa o efecto, sino también la cosa o efecto en sí mismo: representándolo como futuro para nosotros o para nuestro tiempo, y como presente para la eternidad de Dios.

66.- REPRESENTACION DEL OBJETO COMO CAUSABILIS, COMO CAUSANDUS, COMO CAUSATUS.- En una palabra, y repitiendo de nuevo lo ya tantas veces dicho, las ideas divinas representan, en cada uno de

los momentos o signos de razón que nosotros distinguimos en Dios ; todo lo que en ese momento es, y exactamente como es. Representan, pues, ó no representan los decretos divinos, según que los decretos divinos estén ya puestos o no lo estén. Y representan, después de puestos los decretos, el orden de la causa a los efectos, o los efectos en sí mismos, según que los decretos ya puestos, sean decretos condicionados o decretos absolutos, esto es, según que sean decretos causativos del orden, o causativos del efecto mismo. Pero siempre representan el decreto divino antes que el ser contingente (futurible, futuro o existente) de las cosas, porque los decretos son antes que el ser de las cosas. Y siempre representan el orden actual de la causa al efecto antes de reprsentar al efecto mismo, porque el orden de la causa al efecto es antes que el efecto.

De esa manera, en cada uno de los sucesivos momentos o signos que nuestra pobre razón distingue en la acción divina sobre el ser contingente, los decretos no se requieren para que la idea divina represente como siendo lo que en ese momento ya es, sino para que cause (y por lo tanto, también y previamente, para que represente como causandus lo que todavía en ese momento no es. Con esa causación, algo nuevo (sea orden, o sea el efecto mismo) comienza a ser, y ese nuevo que, para ser, necesita de decreto, no necesita ya de nada para ser representado por las ideas. De esa manera, los decretos aumentan o determinan indirectamente la representación de las ideas divinas, determinando directamente el ser de las cosas.

167.- PROCESO ENTRE LA IDEA DIVINA, EL DECRETO, Y EL SER OBJETO.- En otra parte (152) , señalamos en un pequeño esquema de cinco cosas, marcándolas con las cinco primeras letras del alfabeto, el orden de las relaciones entre el decreto divino y las ideas divinas en cuanto representativas. Añadiendo ahora las relaciones del decreto divino con las ideas divinas en cuanto causas, podría formarse el siguiente esquema de siete cosas:

a) ideas de los posibles - Anteriores al decreto = Ciencia de simple inteligencia;

b) decreto divino, para determinar las ideas en cuanto causas;

c) ideas de las cosas ut fiendas - Ideas prácticas = Ciencia de aprobación, o de visión en cuanto aprobación;

d) ser determinado del efecto, o el efecto en cuanto hecho;

e) ser contenido determinadamente del efecto en la esencia divina;

f) ser representado determinadamente del efecto en las ideas divinas;

g) ser conocido infaliblemente por la inteligencia divina = Ciencia de visión en cuanto visión.

En ese cuadro, el lector notará entre otras cosas las siguientes:

Primera, que el decreto divino es posterior a las ideas representativas de los posibles; es el que convierte las ideas de los posibles en ideas de futuribles o de futuros, esto es, en ideas de cosas ut fiendas; es el que convierte la ciencia de simple inteligencia en ciencia de visión en cuanto aprobación.

Segunda, que el ser determinado del efecto, que está en el cuarto lugar, es posterior a la ciencia de visión en cuanto aprobación, que está en el tercero, y anterior a la ciencia de visión en cuanto visión que está en el séptimo. Y también que es posterior a su representación, como fiendus, por las ideas, que está en el tercer lugar, pero anterior a su representación, como factus, que está en el sexto lugar.

Tercera: que en el número cuarto hemos puesto ser determinado del efecto, entendiendo por ello sea el orden al efecto, sea el efecto mismo, según que en el número segundo se entienda por decreto divino el decreto condicionado o el decreto absoluto.

168.- EL MEDIO DE CONOCIMIENTO DIVINO Y EL SUJETO MATERIAL DEL OBJETO CONOCIDO.- Según vimos ya ( ), Dios conoce todas las cosas en su propia esencia divina, o en sus ideas divinas. Las

Universidad Pontificia de Salamanca

cosas conocidas son múltiples, pero el medio divino de conocerlas es único: pues las ideas divinas, aunque se llamen y sean múltiples, solamente son múltiples en sentido terminativo, esto es, consideradas por parte de los objetos representados y conocidos por Dios; pero no son múltiples, sino una sola y simplicísima idea, consideradas entitativamente, esto es, consideradas por parte del cognoscente, que es Dios, con cuya simplicísima esencia se identifican (12).

Lo mismo que decimos de las ideas divinas, hay que decirlo, como ya indicamos, de los decretos divinos. Estos se llaman múltiples, por parte de los objetos decretados, o en sentido terminativo; pero no son múltiples, sino un solo decreto, considerados entitativamente, pues se identifican con las ideas divinas y con la esencia divina.

Tanto, pues, la esencia divina, como las ideas divinas, como los decretos divinos, constituyen en Dios un solo medio de conocimiento; y en ese medio, que es medio absolutamente divino, o completamente identificado con el ser de Dios, sin mezcla ni intervención alguna de nada creado, ve Dios todo lo que tiene ser contingente, tenga ser futurible, futuro o existente.

De ahí el primer principio fundamental tomista, de que nada creado, o distinto de Dios mismo, puede entrar en el conocimiento divino, como medio de conocimiento. Eso suelen también expresarlo los tomistas diciendo, que nada creado puede entrar en el conocimiento divino per modum speciei aut verbi. La única especie o el único verbo del conocimiento de Dios, entendido en conocimiento en sentido esencial, es Su esencia divina; y tomado el conocimiento en sentido personal o nocional, es su propio Hijo, segunda persona de la Sma. Trinidad.

No solamente no puede entrar en el conocimiento divino nada creado como medio de conocimiento, sino que tampoco puede entrar como objeto primario o principal del conocimiento divino. El conocimiento no solamente se especifica por el medio de conocer, sino también por el objeto conocido, cuando se trata de objeto

Universidad Pontificia de Salamanca

principal. El objeto primario del conocimiento tiene que ser exactamente proporcionado a la naturaleza del cognoscente, y por lo tanto, tiene que ser divino o creado, según se trate de Dios o de la criatura, y ser específicamente distinto en cada especie de criatura cognoscente o intelectual. Por lo tanto, si algo creado, o algo distinto de Dios mismo, pudiera entrar como objeto primario del conocimiento divino, tal conocimiento deja ría de ser divino, o mejor dicho, Dios dejaría de ser Dios, y sería criatura. Se llama objeto primario del conocimiento aquel objeto que es conocido por razón de sí mismo, y por razón del cual se conocen todos los objetos. Como se llama también obje to primario de la voluntad aquel que es amado por razón de sí mismo, y que es la razón o motivo de que sean amados todos los otros objetos. Como se llama en fin, objeto primario de una po tencia cualquiera, aquel que termina el acto de esa potencia (attingitur a potencia) por razón de sí mismo, y sin el cual ningún otro objeto podría terminarla. Al objeto primario o prin- cipal del conocimiento suelen también llamarlo los tomistas ob- jeto motivo, u objeto formal terminativo. De ahí el segundo prin cipio fundamental tomista de que nada creado puede entrar en el conocimiento divino como objeto princkal, o como objeto motivo, o como objeto formalmente terminativo.

Como el objeto primario es la razón de conocer (ratio cog noscendi) todos los otros objetos que se llaman secundarios, y por lo tanto, tiene que ser conocido antes que los objetos se- cundarios; síguese que nada creado o contingente puede ser co- nocido por Dios, si antes o primero no ha sido conocido el obje to primario, que es su divina esencia. De ahí el tercer princi- pio, o la tercera fórmula tomista de que nada creado puede ser conocido por Dios si no es en su divina esencia, y en su divina esencia, ya conocida (13).

El resumen de todo lo dicho es que nada creado puede ser conocido por Dios, como medio de conocimiento, ni como objeto principal, sino solamente como objeto secundario: y que este objeto secundario o material no puede ser conocido, sino después

Universidad Pontificia de Salamanca

de conocida la divina esencia (in essentia prius cognita), y mediante el conocimiento de la divina esencia (in essentia ut ratione cognoscendi).

Todo esto es claro y elemental, y no hay tomista que no lo repita en una o en otra forma, con nomenclatura más o menos variada. Nosotros mismos lo repetiremos, bajo otro aspecto, más adelante ( ).

Pero aunque todo esto sea claro, hay un detalle delicado en esta cuestión, que no todos los tomistas lo hacen resaltar con claridad, y sobre el cual vamos a llamar la atención del lector. Se refiere este detalle, no al medio de conocimiento divino, que se llama comúnmente "id quo cognoscitur": ni tampoco se refiere al objeto conocido, sea objeto primario u objeto secundario, y que suele llamarse "id quod cognoscitur"; sino que se refiere exclusivamente al sujeto del objeto conocido, y que pudiésemos llamarla con Godoy y otros tomistas, óbjectum materiale in quo.

En efecto, es indudable que Dios conoce todas las cosas mediante su divina esencia; pero no es menos indudable que, conociendo Dios todas las cosas de un modo perfectísimo, tiene que conocerlas como son y donde son, o están, o existen. Si hay, pues, cosas que no son o existen en sí mismas, como existen las sustancias, sino que existen en otras cosas o sujetos, como existen los accidentes, las negaciones y las privaciones, síguese que Dios tiene que conocer tales cosas como son, esto es, como existentes en otras cosas.

Así, por ejemplo, el color de la manzana no existe en sí mismo, sino que existe en la manzana, como en su sujeto; y las ramas y flores del árbol, antes de ser arrancadas de él, no existen en sí mismas, sino en el árbol.

Como Dios ve todas las cosas como son, y donde son o están, Dios ve el color de la manzana en la manzana misma, y ve las ramas y flores del árbol en el árbol mismo. En esas frases de "ver en la manzana" y "ver en el árbol", la partícula "en" no signifi

ca el medio de conocer por parte del cognoscente, el cual en Dios es siempre su divina esencia, sin mezcla alguna de nada creado: sino que significa exclusivamente el sujeto, o el objeto material in quo, de la cosa conocida.

Esto hay que tenerlo muy presente para cuando se trata, como trataremos a su tiempo ( ), de la cuestión delicadísima de donde ve Dios desde la eternidad el pecado, y donde ve los actos libres de la voluntad creada, llamados futuros contingentes; pues el pecado, por ser privación, y los actos, por ser accidentes, no existen nunca en sí mismos sin sujeto alguno, sino que existen siempre en la voluntad creada. Por lo tanto, cuando tales cosas son o existen verdaderamente, esto es, cuando ya tienen ser presente al tiempo, o ser presente a la eternidad de Dios, no pueden verse sino donde son o existen, esto es, en la voluntad humana. El medio de visión es y tiene que ser siempre la divina esencia; pero el sujeto del objeto conocido no es la divina esencia, sino algo creado. Ese sujeto (objectum materiale in quo) está interpuesto, o es medio, entre el medio de conocimiento (objectum formale quo) y el objeto conocido (objectum quod), y por eso suele llamarse medio por parte del objeto conocido, a diferencia de la divina esencia, la cual es medio por parte del cognoscente.

Por eso, el conocimiento de las criaturas por Dios, es siempre conocimiento inmediato, en el sentido de que nada creado puede entrar como medio de conocimiento por parte del cognoscente. Pero puede llamarse y ser mediato, no solamente porque entre Dios y el objeto conocido tiene que entrar siempre la divina esencia como medio de conocimiento, sino también en el sentido que algo creado puede entrar como medio; no como medio de conocimiento, sino como sujeto u objeto material in quo del objeto conocido, sujeto cuyo ser está interpuesto o es medio, entre el ser de Dios cognoscente y el ser del objeto conocido.

De donde resulta que algo creado puede entrar en el co-

Universidad Pontificia de Salamanca

nocimiento divino como sujeto del objeto conocido o como "objectum materiale in quo" aunque nada creado puede entrar:

a) como medio de conocimiento o medium quo:

b) como objeto primario, o como objeto motivo, o como objeto formal terminativo, o como objectum formale quod.

Todo esto está bastante claramente indicado en el siguiente texto de Godoy: "Objicies primo: nihil creatum potest esse Deo ratio cognoscendi.../.

Respondeo: rationem cognoscendi posse quadrupliciter sumi. Primo, ex parte cognoscentis, per modum speciei aut Verbi. Secundo, per modum objecti motivi. Tertio, per modum objecti formalis terminativi. Quarto, ut objectum in quo materiale.

Tribus illis modis nihil creatum potest esse Deo ratio cognoscendi, ne illius cognitio a creatura, dependeat. Quarto autem modo potest aliquid creatum esse illi ratio cognoscendi, nec ex illo sequitur dependentia cognitionis divinae a creatura, sed tantum dependentia objectorum: et solum hoc modo malum per bonum creatum ab intellectu divino cognoscitur". (Godoy, de scientia Dei, disp. 26, Nº 307, tom. 1, pag. 282) (14).

169.- CONOCER UNA COSA EN OTRA COMO EN SU SUJETO, Y COMO EN SU CAUSA.- Una vez bien entendido que es lo que significa la frase tomista de que Dios puede conocer una cosa en otra como en su sujeto, es fácil también entender la otra frase tomista, algo ambigua, de que Dios conoce unas cosas creadas en otras como en su causa. En efecto, apenas hay tomista, posterior al siglo XVI, donde no se encuentra la frase de que Dios conoce los futuros contingentes o actos libres "en sus causas próximas ya completadas por la premoción divina", esto es, en la voluntad creada en cuanto promovida o predeterminada por Dios (15).

Para entender el verdadero sentido de esta afirmación, volvamos al principio fundamental de todo conocimiento que es el ser. Dios conoce todo, pero conoce cada cosa como ella es. Ahora bien; es evidente que muchas cosas no son o existen en sí mismas, sino

que existen en otras, no solamente como en su sujeto, sino también como en su causa. Así, los colores de una figura que un pintor ha trazado en un lienzo, están en el lienzo, como en su sujeto, pero no como en su causa. En cambio, las flores y frutas están actualmente en un árbol, o el acto de querer escribir está actualmente en mi voluntad, no solamente como en su sujeto, sino también como en su causa. Si Dios, pues, conoce cada cosa como es, indudable que Dios conoce actualmente los colores del cuadro en el cuadro, como en sujeto donde están, y conoce las flores en el árbol, y mi acto actual de escribir en mi voluntad como en la causa de donde proceden y donde están. Ahora bien; como todo lo que para nosotros existe en el tiempo, coexiste o está presente a Dios desde toda la eternidad, es evidente que, desde la eternidad, conoce Dios eso mismo, y que lo conoce de la misma manera, esto es, conoce mi acto actual de querer escribir, y lo conoce donde está, como en su causa, que es en mi voluntad. Y como ese acto no puede estar en mi voluntad, no promovida por Dios, sino en mi voluntad promovida, hay que afirmar que Dios desde la eternidad, está viendo todos los actos que mi voluntad pondrá en el tiempo, y que está viendo esos actos en mi voluntad promovida, no en mi voluntad sin premoción.

En este sentido son evidentemente verdaderas las dos afirmaciones tomistas siguientes: Primera, Dios no ve ni puede ver ningún futuro contingente en sus causas próximas no premovidas. Segunda, Dios puede ver y ve de hecho todos los futuros contingentes en sus causas próximas promovidas o completadas por la premoción divina. Como se ve, la segunda de esas dos afirmaciones, que es la que por ahora nos interesa, no ofrece dificultad alguna, tomada en ese sentido, esto es, si se trata de actos contingentes que suponemos ya que existirán en el tiempo, y por lo tanto, que están presentes a la eternidad de Dios.

Pero esa afirmación o frase de que "Dios ve los efectos

contingentes en sus causas promovidas" puede tener un segundo sentido, a saber, que Dios, con solo ver las causas promovidas, y antes de ver el efecto como presente a su eternidad, puede ya saber infaliblemente el efecto que como futuro, esto es, puede ya saber que el efecto existirá. Este segundo sentido es radicalmente diferente del anterior. En el primer sentido, no solamente suponíamos que Dios verá como presente la causa promovida, y que de ahí deducía por conexión infalible la existencia futura del efecto; sino que suponíamos que veía como presentes tanto la causa promovida como su efecto. No era, pues, conocer el efecto como futuro para Dios, sino como presente, en virtud de la eternidad. En cambio, en el segundo sentido se afirma que Dios, con solo ver la causa promovida, y sin ver como presente el efecto, conoce infaliblemente ese efecto, por la conexión que existe entre la premoción (o el decreto divino, que es lo mismo) ya presente, y el efecto todavía futuro.

Entendido en el primer sentido, ese aforismo es admitido por todos los tomistas. Entendido en el segundo sentido, es negado por todos aquellos tomistas que, con Capreolo, el Ferrariense, Aquario y los Salmanticenses, afirman, como ya vimos, que el futuro contingente o libre no puede ser conocido infaliblemente, si no es conocido como presente, esto es, como presente para la eternidad de Dios, aunque todavía sea futuro para la causa próxima que lo ha de producir en el tiempo. Como dicen muy bien los Salmanticenses, y como parece que ya lo había sido bien claro y repetidas veces Sto. Tomás, conocer infaliblemente un futuro contingente, y conocerlo como futuro, es una cosa imposible (16).

Según esta opinión tomista, que es también la nuestra, debe afirmarse, no solamente que Dios conoce los futuros contingentes en sus decretos, sino también que los conoce en sus causas próximas promovidas: pero entendiendo que los conoce en sus decretos, en cuanto decretos eternos, y los conoce en las causas se

gundas promovidas, en cuanto que esas causas segundas, y esa premoción, y los efectos de ambas cosas unidas, están presentes a la eternidad. En la eternidad de Dios, no están los decretos sin sus efectos, sino con ellos: ni están las causas segundas promovidas sin sus efectos, sino con ellos. Por eso mismo que los efectos están, y están en sus causas, los conoce Dios, y los conoce en sus causas; pero no como futuros, viendo solamente las causas, y calculando o deduciendo infaliblemente la futurición de los efectos; sino como presentes, viendo a la vez y en una única intención eterna las causas promovidas, y los efectos mismos de esas causas y de esa premoción.

Es, pues, doctrina común tomista que Dios puede conocer infaliblemente los futuros contingentes en sus causas, entendiendo por causas los decretos divinos en cuanto eternos, o las causas segundas promovidas en cuanto presentes con sus efectos a la eternidad de Dios. Pero no es doctrina común tomista, sino doctrina discutida en el tomismo, que Dios pueda conocerlos infaliblemente mediante decretos o premociones si se prescinde de la presencia en la eternidad.

De donde se deducen los dos corolarios siguientes: Primero, no repugna que, en el conocimiento divino, entre algo creado, si eso creado entra solamente como sujeto o como causa segunda del objeto conocido por Dios.

Segundo, para que un objeto creado entre, en el conocimiento divino de los futuros contingentes, como causa segunda de tales futuros, tiene que entrar, según todos los tomistas, como causa segunda promovida por Dios, y según muchos tomistas, cuya opinión seguimos nosotros, tiene que entrar como presente con sus efectos a la eternidad divina.

70.- LAS IDEAS Y EL CONOCIMIENTO EN DIOS, EN EL ANGEL Y EN EL HOMBRE.- De la esencia del conocimiento en cuanto conocimiento, y por lo tanto, de la esencia de todo conocimiento, es el constar, por lo menos, de dos elementos: a) sujeto cognoscente: b) objeto conocido (17).

Universidad Pontificia de Salamanca

En el segundo de esos dos elementos, que es el objeto conocido, pueden distinguirse tres caracteres: a) ser término del conocimiento: b) ser causa del conocimiento; c) ser causado por el conocimiento.

En el conocimiento que el hombre tiene de las cosas naturales, el objeto conocido reúne los dos primeros caracteres, pero no el tercero; esto es, el objeto conocido es término del conocimiento, y es causa de él, pero no es causado por él. Nuestro conocimiento no es causa de las cosas, sino que es causado por ellas. De las cosas mismas vienen las ideas por las cuales las conocemos, y por eso, aunque otra cosa no hubiese, nuestro conocimiento depende de las cosas.

En el conocimiento del Angel, el objeto conocido reúne la primera condición, pero no la segunda ni la tercera , esto es, el objeto conocido es término del conocimiento pero no es causa del conocimiento, ni causado por él. El Angel no causa las cosas con su conocimiento, pero tampoco su conocimiento es causado por ideas que vengan de las cosas. Recibe sus ideas directamente de Dios, y aunque no conoce los objetos singulares o contingentes mientras esos objetos no existan de hecho, la existencia de tales objetos es solamente condición para ser conocidos por el Angel, no causa del conocimiento angélico. El Angel conoce las cosas, sin recibir de ellas, ni depender de ellas. Todo lo que recibe, lo recibe de Dios, y no depende sino de Dios.

En el conocimiento que Dios tiene de las cosas distintas de sí mismo, el objeto conocido reúne el primero y tercero de los tres caracteres, pero no el segundo. Es término del conocimiento, y causado por el conocimiento, si es objeto bueno: pero no es causa de él. Dios no recibe sus ideas, como nosotros, de los objetos; ni las recibe de otro ser superior, como las reciben los Angeles: sino que las tiene de sí mismo, pues sus ideas no son sino su propia esencia divina, con la cual se identifican. Si los ángeles , pues, por no recibir sus ideas de las cosas, no dependen de ellas; y si, por recibirlas de Dios, dependen de Dios: es claro que Dios

Universidad Pontificia de Salamanca

que de nada ni de nadie recibe sus ideas, no depende de nada ni de nadie en cuanto a su conocimiento, ni en cuanto a las ideas por las cuales conoce todo.

Como se habrá notado, de los tres caracteres que puede tener el objeto del conocimiento, el primer carácter, que es el terminar el conocimiento conviene a toda clase de conocimiento; al conocimiento del hombre, del angel, y de Dios. La razón de eso es, que ese primer carácter es esencial al conocimiento, en cuanto conocimiento, y por lo tanto, debe encontrarse en todo conocimiento, aun en el divino. Siendo, pues, ese carácter un carácter esencial al conocimiento, no puede ser imperfección; y como toda pasividad, y toda dependencia de otro, son imperfección, es claro que no constituye pasividad ni dependencia del cognoscente con respecto al objeto conocido el tener a ese objeto como término del conocimiento.

Nuestro pobre conocimiento humano tiene, respecto a los objetos naturales que conoce, dos caracteres, que son: a) el ser terminado por los objetos: b) el ser causado por ellos. Si nuestro conocimiento es pasivo y dependiente con respecto a sus objetos, eso proviene del segundo carácter, no del primero. No teniendo, pues, el conocimiento divino carácter alguno de causado, sino solamente de terminado, con respecto a los objetos creados, síguese que nada de pasividad ni de dependencia hay en Dios, con respecto a sus objetos.

Así, pues, el conocimiento divino no puede recibir nada del objeto contingente, pero sí puede ser terminado por un objeto contingente, y por lo tanto, puede suponer en ese objeto contingente todas aquellas condiciones que sean necesarias para terminar un conocimiento infaliblemente verdadero cual tiene que ser el conocimiento divino. Si hacemos, pues, la hipótesis de que cierta clase de objetos cognoscibles, v. gr. los futuros contingentes e libres, para ser término de un conocimiento infalible, exigen ciertas condiciones, v. gr. la condición de tener ser determinado, o presencia a la eternidad, síguese que todo co

Universidad Pontificia de Salamanca

nocimiento infalible, y por lo tanto, el conocimiento divino, tendrá que suponer en tales objetos esas condiciones, sin que por eso reciba nada del objeto, ni dependa de él. Eso no indica imperfección alguna en el cognoscente ni en su conocimiento: indica solamente que el conocimiento, para ser infalible, tiene que conocer el objeto tal cual el objeto es. Si hay condiciones indispensables o previas para que un objeto sea, esas mismas condiciones tienen que ser previas o indispensables para que sea conocido. Si tales condiciones son indispensables para que el objeto tenga ser determinado, son también indispensables para que tenga cognoscibilidad determinada, esto es, para que sea término de un conocimiento determinado o infalible, cual tiene que ser todo conocimiento divino.

Eso que hemos llamado hipótesis, es precisamente un hecho real respecto a los futuros contingentes o libres, según la doctrina de Capreolo, Ferrariense, Aquario y los Salmanticenses, y según, a juicio nuestro, la doctrina de Sto. Tomás, como ya expusimos en otra parte.

No repugna, pues, que el conocimiento divino suponga algo en ciertos objetos conocidos, con tal que ese algo, que supone, venga como de causa eficiente de la voluntad divina, si es algo perteneciente al orden de causalidad eficiente, o venga como de causa ejemplar de la esencia misma divina, si es algo perteneciente al orden de causalidad formal (18).

171.- SOLUCION DE UNA DIFICULTAD APARENTE.- Acabamos de ver que el objeto contingente conocido por Dios, tiene dos caracteres: a) es término del conocimiento divino; b) es causado por el conocimiento divino.

De aquí parece surgir una verdadera contradicción. Si el objeto es causado por el conocimiento divino, el objeto tiene que ser posterior a su causación. A la vez, si el conocimiento divino es causa del objeto, el conocimiento tiene que ser anterior a la causación. Y como no cabe conocimiento sin objeto que

Universidad Pontificia de Salamanca

lo termine, el objeto tiene que ser también anterior a la causación. Con lo cual resulta que, por una parte, el objeto contingente es posterior a la causación divina, por ser objeto causado: y es anterior a esa misma causación divina, por tener que ser conocido antes de ser causado.

Esta aparente antinomia es la misma que antes hemos examinado al tratar la cuestión de "cual ciencia divina es causa de las cosas"; y que la resolvimos, y solamente puede resolverse, con la solución de Gonet y Billuart. Esa solución consistía en decir que la ciencia divina causa de las cosas, no es la ciencia de visión, en cuanto visión, sino la ciencia de visión, en cuanto aprobación (19).

En efecto: un objeto puede ser conocido de dos maneras: a) como querido hacer, o como intentado hacer, y que en latín diríamos como fiendus, como causandus; pero no todavía como causado, como hecho, como existente: b) como existente, o como hecho, o como causado, y no solamente como fiendus, o como querido hacer.

De la primera manera conoce un artista sus propias obras, cuando ya ha decidido realizarlas o darlas a la luz, pero no las ha dado a luz o realizado todavía. De la segunda manera las conoce después de realizarlas.

Respecto a las cosas creadas o seres contingentes, Dios tiene razón de artífice, aunque se diferencia del artista humano, en que éste realiza sus obras mediante los miembros de su cuerpo o mediante instrumentos distintos de su propia inteligencia, y por lo tanto, con sucesión de tiempo entre el decidir realizarlas, y el realizarlas de hecho. En cambio, Dios realiza sus obras con el imperio de su inteligencia misma, y por lo tanto, no necesita de tiempo alguno, sino que puede realizarlas con sola sucesión de naturaleza entre la decisión o intención de realizarlas, y la realización o existencia de tales obras.

Con eso, desaparece toda contradicción. En efecto, cuan

do decimos que el objeto contingente tiene que ser posterior a la causalidad de Dios, pues es objeto causado, eso es verdad, pero se entiende del objeto como ya causado, como ya hecho, como ya existente, como ya presente a la eternidad de Dios. Igualmente, cuando decimos que el objeto tiene que ser anterior a la causalidad divina, pues el conocimiento o ciencia de ese objeto es la causa o el principio de la causalidad, eso es también verdad, pero se entiende del objeto, o del conocimiento del objeto, no en cuanto ya hecho, o en cuanto ya existente, o en cuanto ya presente a Dios, sino en cuanto fiendus, en cuanto intentado hacer, en cuanto decretado ser.

Como la ciencia del objeto, en cuanto objeto existente o presente a la eternidad de Dios, se llama ciencia de visión, en cuanto visión, y la ciencia del objeto en cuanto fiendus o en cuanto decretado hacer, se llama ciencia de visión, en cuanto aprobación, resulta claro que la ciencia de visión, en cuanto visión, y por lo tanto, la ciencia o conocimiento del objeto como existente, es posterior a la causación actual divina; mientras que la ciencia de visión, en cuanto aprobación, y por lo tanto, la ciencia o conocimiento del objeto como fiendus o como decretado hacer, es principio de la causación actual divina o idéntico con la causalidad divina y por lo tanto anterior a ella, o simultáneo con ella.

El que penetre bien esa doctrina de Lemos, de Gonet y de Billuart sobre la diferencia entre la ciencia de visión en cuanto aprobación, y en cuanto visión: el que penetre además la doctrina de Capreolo, el Ferrariense, Aquario y los Salmanticenses sobre la necesidad de la presencia en la eternidad para la infalibilidad de la ciencia divina sobre el futuro contingente: el que penetre, en fin, la doctrina que en otra parte expondremos, sobre la falibilidad o impedibilidad o resistibilidad de la providencia divina respecto a los fines particulares, doctrina ya casi general en el tomismo, creemos que no ha de encontrar dificultad alguna en resolver cuantas objeciones puedan hacerse so

Universidad Pontificia de Salamanca

bre las relaciones que el tomismo establece entre la ciencia di vina, las ideas divinas y la esencia divina, a la vez que sobre las relaciones entre esas tres cosas y los decretos divinos.

---

(1) "Ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligetur, non sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectu in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquo ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domus in materia format". (D. Thomas, p. 1, q. 15, art. 2).

"Sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit: sed idea ut quod Deus intelligit". (Ibid. ad 2).

(2) "In seipso cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam, adaequatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus vide hominem per speciem hominis...

Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt, non ipsis sed in se ipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso". (D. Thomas, Sum. Theol., p. 1, q. 14, a. 5).

"Operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet secundum id quod est per se et primo intellectum, cum hoc sit ejus objectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret, quasi per se et primo intellectum, ejus operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet, secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile, cum sua operatio sit ejus essentia. Sic igitur impossibile est quod intellectum a Deo primo et per se, sit aliud ab ipso". (D. Thomas, contra Gentes, I, 48).

"Deus nihil cognoscit extra se, si ly "extra" referatur ad id quo cognoscit: cognoscit autem aliquid extra se, si referatur ad id quod cognoscit". (De Veritate, q. II, art. 12 ad 11 - Vide etiam q. 11, art. 3, ad 10 et art. 4, ad 6).

"Deus ergo se ipsum tantum cognoscit in se ipso; alia vero in seipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam". (Ibid. ad 5).

"Quandocumque ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem quae non est intelligentis essentia, tunc intellectus perficitur aliquo alio a se...

Cum vero similitudo rei cognitae est ipsa intelligentis essentia, non perficitur per aliud a se, nisi forte active, ut pote si ejus essentia sit ab alio effecta.

Et quia intellectus divinus no habet scientiam causatam a rebus: nec similitudo rei, per quam cognoscit res est aliud quam sua essentia, nec essentia sua est ab alio causata: nullo modo ex hoc quod cognoscit alias res sequitur quod intellectus ejus sit ab alio perfectus". (D. Thomas, de Veritate, q. 2, art. 3, ad 1).

Universidad Pontificia de Salamanca

"Non cognoscit (Deus in rebus solum esse quod habent in ipso, secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo". (Ibid. ad 2).

"Illud quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae". (Ad 8).

Véase también el texto de Deza copiado en el Nº 130).

(3) "Scito ex theologia speculativa differentiam inter scientiam Dei quatenus est rerum absolute, et quatenus est rerum eventuum; quamvis utraque sit aeterna, prima tamen non praesupponit Deum velle creare res; secunda autem praesupponit Deum velle creare res. Et hinc sequitur, quod praescientia horum eventuum (sc. conformes esse inter se sanctos, secundum imaginem Filii Dei, ut sit ipse primogenitus etc.) non praecedit divinam praedifinitionem eorumdem eventuum, sed sequitur illam. Prius enim non tempore, sed rationis ordine, Deus volendo difinivit hos eventus quam sciat illos fore; imo, ratio quod sciat illos fore, est quia volendo definivit illos. Non significat itaque Paulus praescientiam esse rationem praedestinationis; sed e converso, praedifinitionem esse rationem praescientiae. Et ne intelligeres praescientiam esse rationem praedifinitionis, abstinuit a pronomine hos. Si enim dixissed: Quos praescivit, hos et praedestinavit, intellexisses ordinem inter praescientiam et praedefinitionem similem subsequentibus. Sed abstinendo a pronomine, jungendoque simul, insinuavit mysterium alterius ordinis. Insinuavit haec esse simul tempore, imo aeternitate, et alterum inter se ordinem habere quam subsequentia inter se significantur habere. Est itaque sensus: dixit secundum propositum: nam quos praescivit conformes etc., et praedefinivit; hoc est prius defineret quam praesciret, ut praepositio posita ante definivit referatur non solum ad definitos, sed ad praescientiam, dispari tamen ordine; nam ad illos, ordine durationis; ad istam, ordine quasi causalitatis. Probando siquidem, quod secundum propositum dixit haec, ad confutandum dogma eorum, qui primum salutis nostrae locum tribuunt divinae praescientiae futurorum, qui praescientiam meritorum ponunt rationem definitionis divinae; ad confutandum, inquam, haec, primum nostrae salutis locum tribuit divino proposito, dicendo: iis, qui secundum propositum. Et probando hoc manifestat, quod divina definitio conformium Filio Dei prior est divina praescientia eorumdem; hoc est, etiam prius quam praesciret, praedefinivit". (Cajetano, Com. ad Romanos, 8-29).

"Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscit in virtute causae, cum ipse sit universale essendi principium. ./. Cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem. ./. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae, Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit". "Cognitio Dei est de rebus omnibus per causam; se enim cognoscendo qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ut supra cap. 49. ostensum est". "Deus voluntates nostras, sicut et alios suos effectus, cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi". (I c. Gentes, cap. 68 - ib. cap. 66 - ib. cap. 56).

Universidad Pontificia de Salamanca

"Secundum hoc autem aliquid in cognitione divina ponimus, secundum quod ipse per essentiam suam est causa ejus". (D. Thomas, de Veritate, q. 2, art. 4).

"Omnes autem hujusmodi effectus, quaecumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur, et sua providentia omnibus modum imponit". (D. Thomas, de Veritate, q. VIII, art. 12).

Nota.- Dummermuth (D. Thomas et doctrina praemotionis physicae, pag. 245) cita ese texto de Santo Tomás, omitiendo la frase de quae sua praesentia omnia intuetur, y sin poner siquiera puntos suspensivos.

(4). "Cognoscendo suum intelligere et suum velle, Deus cognoscit omnem cogitationem" (Contra Gentes, I, 68). "Secundum quod causat, sic et cognoscit; quia scientia ejus est causa rei". (I, q. 57, art. 2).

(5) Secundum doctrinam D. Thomae tria sunt capita divinae cognitionis: a) Caput idearum in mente divina: et in hoc capite cognoscit necessario et naturaliter Deus omnia possibilia. b) Caput decretorum divinorum: et in hoc capite videt Deus omnia quae sunt, fuerunt vel erunt, et quidquid est in creaturarum potentia, etsi ratione alicujus conditionis apponendae, quae de facto non apponitur, nec sit actu, nec erit, nec fuerit. c) Caput praesentiae rerum in aeternitate; et in hoc capite Deus intuetur ac videt omnia, quae ipse decrevit fieri, vel ut fiant permittere, si de non ent e ac defectu agatur.

Ex primo capite non fit transitus ad secundum nisi mediante actu libero divinae voluntatis (verdad), ex secundo (sed ex solo secundo?) capite oritur necessario tertium.

NOTA.- Ahí está el gato -- Ex solis decretis sive positivis, sive permissivis nequit oriri praesentia peccati in aeternitate. Supponit defectum creaturae.

(El texto es de Del Prado --De Gratia et Libero Arbitrio, Pars III pags. 50-51).

(6) in corpore duas distinctiones ponit. Alteram de cognosci vel in sua causa, vel in seipso. Alteram de futuro necessario vel ut in pluribus, vel ut in paucioribus...

Quod primum (scilicet de cognitione in causa) tres conclusiones dicit. Prima est: Futura necessaria cognoscuntur in suis causis ab angelo per certitudinem. Secunda est: Futura, ut in pluribus, cognoscuntur in suis causis ab angelo per conjecturam... Tertia est : Futura ut in paucioribus, in sua causa sunt penitus ignota.

Quoad secundum (scilicet, cognitio in seipso) unica est conclusio; Futura tam necessario, quam ut in pluribus, quam in paucioribus, in seipsis a solo Deo cognoscuntur. Et probatur : quia solus intuitus Dei aeternitate mensuratur". (Cajetanus, in p. 1, q. 57, a. 3).

NOTA.- Fijarse en que sin eternidad, aun los futuros necesarios, y no solamente los libres, son incognoscibles en sí mismos, aunque sean cognoscibles in causa.

(7) "Dico tertio: Liberum arbitrium viribus naturae cum solo generali concursu ordinis naturae, et supposita sola gratia excitante, quae dicitur operans non valet se convertere in Deum conversione supernaturali, aut cooperari conterendo et poenitendo... Si autem ex eisupposita (gratia excitante) liberum arbitrium ex innatis viribus ejus, ita esset sufficiens ut sine supperadita aliqua non gratia, uteretur sola praeveniente in usu et actu conversionis, tunc requeretur initium justificacionis sumi a gratia praeveniente, consumationem vero et actualem justificationem ab innatis viribus liberi arbitrii bene utentis sola gratia praeveniente ex vi naturae ipsius arbitrii, quod tamen est contra tridentinum, si recte perpendantur ejus sentiae". (Zumel, III, 38).

Puede Dios decretar condicionalmente la permisión del pecado, y conocer infaliblemente el pecado como futurible. Si la condición es el defecto actual de la criatura, esto es, "si la criatura pone defecto actual permitiré que peque", Dios puede hacerlo, y conocer infaliblemente el pecado, supuesto el defecto . Pero no puede Dios conocer el primer defecto en ningún decreto condicional, pues el primer defecto no tiene conexión con ningún decreto divino, ni con ninguna condición divina o humana. El primer defecto es un contingente puro, del cual la criatura es causa primera, y sólo es cognoscible por vía de eternidad.

Quam (conclusionem, scilicet dari in Dei decreta subjective absoluta et objective conditionata) ostendo primo ex D . Thomas, in I, dist. 46, q. 1, art. 3, ad 2, illis verbis:

"Ad secundum dicendum, quod voluntas antecedens est conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinae, sed ex parte voliti, quod non recipitur cum omnibus circumstantiis, quae exiguntur ad rectum ordinem ad salutem".

Sed voluntas antecedens non et voluntas signi, sed beneplaciti, ut docet idem D. Thomas, q. 23 de Veritate, art. 3, illis virbis:

"Invenitur proprie ratio voluntatis, et sic voluntas de Deo proprie dicitur, et hoc est voluntas beneplaciti, quae per antecedentem et consequentem dividitur".

Ergo ex mente D. Thomae dantur in Deo actus liberi subjective absoluti, et objective conditionati.

Deinde sua detur ex eodem D. Thomae q. 12, de Veritate, art. 10, ad 8:

"Ad octavum dicendum, quod si prophetia comminationis referatur ad ordinem causarum, quem directe respicit, sic est absque omni conditione: absolute enim est ita ordinatum esse in causis: si autem referatur ad eventum, quem indirecte respicit, sic intelligenda est sub conditione causae". (Godoy, de Scientia Dei, disp. 36, Nos. 4 et 6, pag. 38, tom. 2).

Universidad Pontificia de Salamanca

NOTA.- Creo que ese texto de la voluntad antecedente, en que dice que es condicionada, es de los pocos textos en que Santo Tomás hace alusión a los futuribles.

(8) "Utrum eorum quae nec sunt, nec fuerunt nec erunt sint in Deo ideas. - Sed contra... Praeterae; causa non dependet ab effectu: sed idea est causa essendi rerum: ergo non dependet ab esse rei aliquo modo...

Respondeo dicendum quod idea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habitu. Unde, cum Deus quae facere potest de his, quamvis numquam sint facta nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam: relinquitur quod ideo possit esse ejus quod nec est nec fuit nec erit: non tamen eo modo sicut est eorum quae sunt vel erunt vel fuerunt: quia ad ea quae sunt, vel erunt vel fuerunt producenda determinatur ex proposito divinae voluntatis, non autem ad ea quae nec sunt, nec erunt nec fuerunt: et sic hujusmodi habent quodam modo indeterminatas ideas". (D. Thomas, de Veritate, q. 3, a.6).

"Ad primum ergo dicendum quod, quamvis quod nec fuit, nec est, nec erit, non habeat esse determinatum in se, est tamen determinate in Dei cognitione". (Ad 1)

NOTA.- Dónde incluye Sto. Tomás los futuribles o futuros condicionados, en el grupo de "quod fuit, est, aut erit", o en el grupo de "quod nec fuit, nec est, nec erit"? Si en el primero, Sto. Tomás lo llama siempre ciencia de visión, pero entonces no se ve claro porqué dice que lo de visión tiene ser extra videntem (quizás extra intellectum videntis, en su voluntad): si lo segundo, entonces había que decir que a los futuribles non determinatur ex proposito divinae voluntatis (quizás la respuesta sea que non determinatur ad ea producenda. Eso de los futuribles está oscuro a qué ciencia pertenecen: sólo es claro que pertenecen a la ciencia de aprobación).

(9) Nec hinc sequitur (ut bene natorunt Doctores relati) quod species infusae (Angelorum) dum postea repraesentent actu omnia ista, ut actu exercito habeant mutari, aut quod superaddatur eis aliquia, repraesentatio actualis eorum, et ex parte, ejusdem speciei se tenens per accretionem alicujus novae perfectionis intrinsece in ipsa. Quoniam species infusa quantum est ex se, actu repraesentabat praedicta objecta, ut exercita: quia tamen hoc fieri nequit absolute in exercitio respectu praedictorum objectorum in actu exercito, nisi posito ex parte objecti illo exercitio, icirco non dabatur absolute praedicta repraesentatio actualis: licet semper detur, quantum est ex parte speciei quia in repraesentatione actuali absolute et simpliciter sumpta necessario debet innobis tanquam conditio et connotatum ipsam exercitium objecti: quia nisi actu detur, non potest repraesentari ut exercitium. Attamen, ad actualem repraesentationem, quantum est ex parte speciei, non requiritur tale exercitium objecti; sed quod penes speciem et ejus actualitatem in repraesentando non stet, quin actu repraesentetur: sed solum id con-

Universidad Pontificia de Salamanca

vingat propter defectum ipsius exercitii et objecti ut actu exercitii.

Unde D. Thomas, quadlib. 7, art. 3, in sol. ad 2 sic arguit: "Dicendum quod quando aliquid incipit esse praessens, Angelus de novo cognoscit illud, non facta aliqua innovatione in ipso Angelo, sed in se cognoscibili, in qua est aliquid, quod prius non fuit, quod, sine ea cognitia, non cognoscitur". Et q. 16 de Malo, art. 7, in solut. ad 13 his verbis: "Dicendum quod hoc quod Demon non cognoscit id, quod est futurum, non provenit ex eo quod intellectus suus sit in potentia: ad ex eo quod singulare futurum nondum participat formam speciei, cujus similitudo actu praexistit in intellectu Daemonis".

Potestque hoc explicari exemplo relationis paternitatis actu terminate ad unicum dumtaxat filum: quae tamen postea extenditur ad alios denuo genitos. Quod autem non extenderetur actu, non stabat penes ipsam relationem, sed quia nondum erant geniti filii alii. Et ita hoc ipso quod generentur, statim ipsa (relatio paternitatis) absque additione alicujus intrinsici terminatur et extenditur ad alias. (Salmanticenses, tom. 1, pag. 431).

NOTA. HERMOSO. Fijarse en que las ideas angélicas, (y mucho más por lo tanto las divinas antes de decreto) no sólo representan la potencia, sino que representan actu todo, quantum est ex parte ideae. Si no representan actu absolute, es por defecto del objeto.

Nec sequitur hinc quod species Angelicae, dum postea in actu exercito ista repraesentat, debeant intrinsece mutari, seu in actu exercito antea non repraesentarent, non proveniebat ex defectu exercicii et actualitatis in illis, sed solum ex defectu exercicii et actualitatis in objecto, quod antea non erat in actu exercito existens et durans. (Gonet, tom. I, p. 144).

Species Angeli non raepresentant futura contingentia defectu alicujus conditionis necessariae in objecto ad ejus raepresentationem. (Gonet, tom. 3, p. 150).

(10) Idea (divina) eo ipso quod includit rationes rerum, et cognitionem seu conceptum includentem infinitum objectum et cum eo infinitas rationes rerum raepresentabilia, habet quidquid requiritur ad raepresentandum futura contingentia, si tamen illa futura sint. Nam quod non est futurum, non raepresentatur, neque potest representari ut tale est, sed solum ut possibiliter futurum.

Si tamen futurum est, undecumque illud habeat, idea est illius raepresentativa, et raepresentans, cum id habeat ex eo quod est conceptus et actus intelligendi objectum illud infinitum omnimodo, cum quo identificatur talis actus intelligendi.

Quia vero implicat rem aliquam esse positive futuram in aliqua duratione vere et reali, nisi ex libera voluntate Dei ut fides docet, id circo necesse est dicere non obstare id ad hoc ut dicamus ideam representare res futuras.

Universidad Pontificia de Salamanca

Quia vero conditio futuritionis fundetur in divino decreto proxime, in ideis vero ex ipsis et in ipsis mediate, ex suppositione, non quidem libertatis intrinsice ipsorum idearum, quia in ipsis nulla est, sed ex suppositione futuritionis, quae intelligitur ut praevia, et melius ut concomitans ad repre sentationem idearum eis debitam quatenus ab eis debet represen tari quidquid potest habere rationem ideae in Deo, et hanc habent futura contingentia eo ipso quod futura sunt: unde non est cum autores oppositae sententiae ita argumententur.

Dices: si oportet recurrere ad determinationem divinae voluntatis, ergo non requiritur aliud medium objectivum (que la voluntad misma) . Quia determinatio voluntatis divinae non cognoscitur in ideis, sed in seipsa, et consequenter cognita ipsa, determinatur scientia Dei ad cognoscenda futura et pari modo determinabantur ideae.

Respondetur quod per ea quae diximus, non recurritur ad determinationem divinae voluntatis, ut illa habeat rationem raepresentandi, sed ut res habeat rationem futuritionis de facto (bien). Quia implicat aliqua raepresentari ut futurum est, sive per modum actus intelligendi, sive per modum judicii, si non est futurorum in aliqua duratione. Quoniam futuritio dicit ordinem ad aliquam durationem et mensuram cum complexione existentiae revera eventura, et non tantum possibiliter futura.

Neque est valde obscurum, ut moderni impputant, quod si conciperetur idea per modum repraesentationis objectivae, quatenus est cognitio seu conceptus in quo continentur rerum rationes, ut superius dictum est, si supponatur vera futuritio existentiae ipsius contingentis, quod illa posita ex decreto et volitione Dei, idea ex respectu (rationis) solo accedente ad rem venturam, quae imitatura est similitudinem ideae propriae, quod ipsa potius habeat raepresentare hoc futurum quam oppositum. Unde negandum est hanc sententiam non declarare aliud medium divinae cognitionis praeter divinam voluntatem, ut satis aperte constat ex his, quae superius dicebamus, non solum ex sententia S. Thomae, sed etiam et sententia aliorum et etiam Cajetani (p. 1, q. 14, a. 13) et Ferrarienses (I contra Gentes, cap. 66 et 67), et Capreoli (I, dist. 37, q. 1, a. 2, et dist. 38, q.1, art. 3, ad 5 contiam secundam conclusionem....).

Ideae autem divinae, quatenus rationes rerum in eis sunt, necessario raepresentat rerum entitates et quidditales absque aliqua suppositione. Caeterum complexiones et conjunctiones contingentes quod futurae sint in aliqua duratione extra Deum, id quidem dependet ex libera suppositione Dei, seu ex libera suppositione determinationis divinae ad alteram partem contradictionis: non quod raepresentatio et ratio similitudinis proveniant ex libera determinatione Dei, quia ex ea tantum supponitur vere existentia futurorum; similitudo vero rationum, et rei inmutabilis ad rem quae imitatur aut quae imitatura est, in ipsa idea reperitur, et ex decreto divinae voluntatis solum accrescit illi respectus rationes, qui dictus est; sicut in

Universidad Pontificia de Salamanca

scientia visionis intuitiva Dei, quae dicitur esse scientia libera. (Y antes de todo lo copiado había dicho lo siguiente): Respondetur futura, ut futura simul in aliqua duratione, antecedenter ad futuritionem non posse repraesentari ut futura; at vero semel conceptae futuritione, non posse non repraesentari, sine ulla reali additione facta conceptui et cognitive identificata com objecto divino et infinito. Nam pari ratione etiam scientia simplicis intelligentiae seu conceptus simplicis intelligentiae necessariam habet raepresentationem quatenus est cogito comprehensione infinita objecti: caeterum non raepresentat res ut futurae sunt, antecedenter ad veram causam futuritionis eorum. At vero posita vera ratione et causa futuritionis rerum in aliqua duratione, et non tantum possibilitate futuritionis, ex suppositione liberi decreti Dei sine reali additione ulla quae illi sententiae fiat, cognoscit Deus futura illa vera esse futura, et tunc dicitur talis cognitio scientia visionis et intuitiva solo addito respectu rationis: et hoc naturaliter convenit scientiae Dei, et etiam naturaliter convenit scientiae Dei, et etiam naturaliter divinis ideis, facta nimirum suppositione.

NOTA.- a) todo esto lo dice explicando y defendiendo la solución de Cayetano contra Escoto, sobre que las ideas divinas representqn las esencias omnino naturaliter, y las existencias non omnino naturaliter, sino naturaliter ex suppositione libera.

b) Fijarse en eso de que no es lo mismo representar libremente, que representar naturalmente ex libera suppositione. Esto último es lo que conviene a las ideas divinas.

c) Que las ideas divinas tienen ya toda la representación o virtud representativa, aun antes del decreto: y solamente, para ser medio de conocimiento, no les falta sino el término. Por lo tanto, el decreto no es para determinar las ideas directamente, sino para determinar el término de esas ideas, que es lo futuro.

d) Por lo tanto que no hay que concebir la voluntad o decreto obrando directamente sobre las ideas: sino obrando sobre la futurición del objeto: y puesta esta futurición, ipso facto y naturalmente las ideas lo representan.

e) Que es por lo tanto accidental para la cuestión de la ciencia o ideas divinas de visión, el que el objeto o su futuración vengan de aquí o de allá (aunque aliunde, no por razón de ciencia, sino de causalidad primera) tenga que venir de Dios, como es accidental que venga de una causalidad infalible o falible. En siendo futuro queda representado por las ideas.

f) Que la futurición del objeto está colocada entre el decreto y la ciencia de visión como tal, y que es anterior o mejor dicho simultánea.

(Zumel---Opuscula libri tres ad primam partem et ad primam secundae... Autores Rdmo. et sapientísimo P. Magistro F. Francisco Zumel, Doctore Theologo publico ac enmaerito profesore, deca

neque Academiae Salmanticensis, Salmantice -- 1607 T. I. p. 145).

(11) "Scientia visionis, ut visionis non est causa rerum, sed eas supponit in aliquo priori naturae et rationis factor et producta seipso, quatenus practica et aprobationis". (Gonet, tom. I, pag. 168).

"Scientia simplicis intelligentiae est causa actu dirigens res in ordine intentionis et effectiva in actu primo. Scientia visionis est causa dirigens et efficiens in actu secundo in ordine executionis; non praecise ut visionis, sed ut aprobationis". (Billuart, tom. I, p. 164).

(12) "Ubi scito, quod repraesentare distincte dupliciter contingit. Uno modo quod distinctio se teneat ex parte repraesentatis, ut apparet in speculo, in quo qualibet species repraesentans aliquid remanet distincta a specie repraesentata aliud in eodem speculo. Alio modo ita, quod distinctio se teneat ex parte repraesentatorum... Deus enim gloriosus non habet in sua natura effectus suos distincte ex parte sui, sed ex parte effectum, quia ipse est actus perfectissimus omnia eminentissime praehabens, et ex perfectione tam eminenti habet quod ita est proprium exemplar hujus vel illius, id est, ita propria hujus, et propria illius habet, ac si singulorum distinctum exemplar esset". (Cajetanus in I p. g. 12. a. 8).

(13) "Ubi scito, quod repraesentare distincte dupliciter contingit. Uno modo quod sitinctio se teneat ex parte repraesantis ut aparet in speculo, in quo qualibet species repraesentans aliquid remanet distincta a specie repraesentante aliud in eodem speculo. Alio modo ita, quod distinctio se teneat ex parte re - praesentatorum... Deus enim gloriosus no habet in sua natura effectus suos distincte ex parte sui, sed ex parte effectuum, quia ipse est actus perfectissimus omnia eminentissime praehabens, et ex perfectione tam eminenti habet quod ita est pro - prium exemplar hujus vel illius, id est, ita propria hujus, et propria illius habet, ac si singulorum distinctum exemplar es - set". (Cajetanus in I p. g. 12, a. 8).

"Operatio intellectualis speciem et notabilitatem habet secundum id, quod es per se et primo intellectum, cum hoc sit ejus objectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret, quasi per se et primo intellectum, ejus operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet, secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile, cum sua operatio sit ejus essentia. Sic igitur impossibile est quod intellectum a Deo primo et per se, sit aliud ab ipso". (D. Thomas, contra Gentes, I, 48).

"Neque enim multo interesse puto, definire, quoniam in medio Deus futura prospiciat, modo ratum, fixumque sit, nihil prosus Deum omniscium latere. Sed gravis sine dubio facta est hujus rei invertingandae necessitas, postquam celebres illae exortae sunt quaestiones de gratiae efficatia". (Gazzaniga, de Scientia Dei, cap. 7, Nº 91, tom. i, pag. 457).

"Non audemus dicere: quomodo novit Deus? ne forte hoc a me , Fratres, expectetis, ut explicem vobis, quomodo cognos-

Universidad Pontificia de Salamanca

cit Deus. Hoc solum dico, non sic cognoscit ut homo, non sic cognoscit ut angelus. Et quomodo cogniscit dicere non audeo, quoniam et scire non possum". (S. Augustinus, in Psalm. 49, Nº 8).

(14) "Respondetur D. Thomam loqui de futuris contingentibus absolutis: et de his docet non cognosci ut futura, id est, ut sibi futura: sed ut futura nobis (Claro!) et praesentia sibi, (luego no in causa ¡). Ex hoc autem non sequitur non posse ab eo certo cognosci in decreto efficaci suae voluntatis (pero sí, que no en el decreto, si no es eterno) : siquidem decretum hoc est talis conditionis (eso no es sino la eternidad) ut eo ipso quod detur, extrahantur, modo supra insinuato, praedicta futura extra statum possibilitatis, et fiant futura nobis, et actu praesentia respectu Dei, et aeternitatis ejus. Et ita cognosci in illo (in illo, en cuanto eterno) est cognosci in ipso ut habent simul, esse futura nobis, et praesentia aeternitate; non vero praecise ut futura. Nam cognosci praecise, ut futura contingentia, et cognosci certo, repugnat.

Ex quo etiam fit, quod si semel verum est, ex divino decreto resultare ad extra physicam quamdam praemotionem et praedeterminationem , per quam causae secundae etiam liberae applicantur a Deo ad actus liberos, sive naturales, sive supernaturales (de quo in praesenti, ut jam innuimus, non disputamus --por la prohibición del Papa), tunc in hac praemotione (!!) (será en cuanto eterna?) seu in voluntate creata, ut per illam praemota et aeternitati praesenti, poterit certo et infallibiliter sciri, juxta mentem D. Thomae, futurum contingens liberum. Quia non providetur, ut futurum praecise ex vi talis causae (!!), sed futurum quoad nos, et simul praesens in aeternitate (las dos cosas praesentes a la eternidad, esto es, la premoción y el acto: pero no una presente a la otra, pues son causa y efecto creados): quia non stat, nec stare potest in sensu composito praedicta premotio cum carentia praesentialitatis actus ad quam datur". (Salmanticenses, tom. I, pag.535).

(15) "Ad tertiam objecti onem patebit ex dicendis in tractatu de voluntate Dei, quomodo nihil divinum possit etiam quoad terminationem, active tamen sumptam, seu prout se tenet ex parte Dei, mensurari aut sumere suam perfectionem et speciem a creaturis: quamvis aliquid creatum possit illis esse ratio ut cadant sub terminatione scientiae et voluntatis Dei, sive terminationis passive earum: non quidem ita ut per se et ratione alicujus creati habeant passive formaliter, sed passive materialiter terminare". (Salmanticenses, de scientia Dei, tract. 3, disp. 5, Nº 23).

(16) "Si Sancti Patres loquerentur de objectiva praesentia quae habetur in determinatione divinae voluntatis, cum in illa futura, non ut praesentia, sed ut futura habeantur, utpote existentia in causa sua, non dicerent quod illa Deus ut praesentia intuetur". (Lemos. 8, I, part. 2, pag. 336).

Nota.- A esta confesión de Lemos de que en la determinación de la voluntad divina, los futuros están aún como futuros, y no como presentes, júntese aquello de Sto. Tomás, "futurum ut fu-

Universidad Pontificia de Salamanca

turum nilli cognitioni infallibili subesse potest". "Nam illa prima cognitio (per ideas) non est scientia visionis futurorum in seipsis ut dictum est". (Ib. p. 341).

"Si Deus ab aeterno certo ponatur res praedefinire, jam illae certo futurae sunt, et ex consequenti praesentes aeternitati; si autem certo Deus sic ab aeterno res non praedefinit, nec certo illa futura sunt, unde nec certo coexisterent aeternitati, et per consequens positio unius infert positionem alterius, et negatio unius negationem alterius". (Ib. p. 337).

Nota.- Pero y si las predefine, pero faliblemente? Entonces pueden fallar en el tiempo y ese fallo estará presente a la eternidad.

"Sicut alios causas possunt videri non viso simul inmediate effectu in suo esse: non tamen divinum decretum ut est causa futurorum absolutorum potest videri, quin simul inmediate VIDEANTUR effectus in suo esse, seu existens actu in mensura aeternitatis". (Salmanticenses, tom. I, pag. 535, Nº 30).

"Quare cum Angelicus Doctor denegaverit futuro contingenti, ut tali, seu ut manet sub ratione futuri, quod sir certo cognoscibile, etiam denegavit ei praesentialitatem objectivam, et per consequens, ad ejus certam cognoscibilitatem recurrendum erit ad praesentiam physicam, secundum, quam respectu illius extrahitur a ratione futuri.

Nam sola praesentia objectiva nequit inferre praesentiam proprie dictam, nec tollit rem quae cognoscitur, esse vere futuram respectu cognoscentis". (Salmanticenses, Tom. I; pag. 540, Nº 45).

(17) "Nam ad hoc, quod fiat cognitio, requiritur non tantum cognoscens cum requisitis ex parte sui, sed etiam res cognoscenda cum requisitis ex parte ipsius rei". (Seraphinus Capponi a Ponecta, Ord. Pred. , in loc. cit.).

(18) "Ab tertium dicendum quod, licet species, quae sunt in intellectu Angeli, quantum est de se, aequaliter se habent ad praesentia, praeterita et futura, tamen praesentia, praeterita et futura no aequaliter se haben ad rationes. Quia ea quae praesentia sunt, habent naturam, per quam assimilentur speciebus, quae sunt in mente angeli. Et sic per eas cognosci possunt. Sed, quae futura sunt, nondum habent naturam, per quas illis assimilentur. Unde per eas cognosci non possunt". (D. Thomas, p. 1, q. 57, art. 3, ad 3) .

Nota.- Aplicar eso mismo a las ideas divinas aun supuestos los decretos, sino hubiese eternidad, y por lo tanto, si no hubiese presencia, sino futurición.

"Ad objectiones vero contra conclusionem ordinate respondendo, ad primam dicitur, quod cognosci per propiam speciem dupliciter contingit: scilicet adaequate, vel excellenter. Et quod singulare ab angelo non cognoscitur per propiam speciem adaequate, quia sic sequeretur infinitas specierum: sed per speciem ex-

Universidad Pontificia de Salamanca

cedentem, id est repraesentantem non solum hoc, sed multa alia. Rursus, cognosci per speciem quidditatis contingit dupliciter: scilicet adaequate, et excellenter. Et quod singulare non cognoscitur per speciem quidditatis adaequate, quia sic non cognosceretur ut hoc, nisi forte arguitive et valde imperfecte: sed per speciem quidditatis excessive, idest repraesentantem non solum ipsam, sed etiam singulares eius conditiones quas hebt in rerum natura.- Et haec est via S. Thomae. Non enim putat ipse quod angelus, cognoscendo quidditatem, puta equinitatem, ex vi talis objecti cogniti cognoscat singularia illius: immo haec viam in Qq. de Veritate, loco allegato, reprobat. Sed opinatur quod, cognoscendo quidditatem cognoscat individua illius: idest, per eamdem speciem per quam cognoscit quidditate, cognoscit individua illius, quoniam species illa est distincte repraesentans utrumque excellenter.

Ad secundam vero et tertiam objectionem simul dicitur, quod species angelica repraesentant quidditatem rei, puta humanitatem, et omnes varietates ejus, secundum omnes conditiones ejus naturales, ut S. Thomas loco allegato dicit. Unde et repraesentant humanitatem existere hic et ibi, in hoc et in illo, talem et tantum; et sic de allis conditionibus.

Ad cujus evidentiam, quoniam ex hoc pendent intellectus et ratio hujus materiae, videnda sunt duo: scilicet quid repraesentatur; et quomodo repraesentatur... Quoad secundum vero, modum scilicet repraesentandi, breviter dicitur quod, apud S. Thomam, species impressa angelo a Deo, respectu praedictorum, se habet sicut si in oculo esset naturaliter congenita species alicujus objecti, puta hujus albi. Tunc enim per talem speciem nec repraesentaretur, nec cognosceretur hoc album nisi quando existeret: quoniam inter repraesentans et repraesentatum requiritur similitudo; nec hoc album simile est illi speciei repraesentanti, nisi hoc album existat; quoniam species illa repraesentat hanc albedinem existentem. Et sic per illam speciem videret oculus hoc album quando illud esset, et non videret illud quando illud non esset; et sic duratio hujus albi in rerum natura se haberet ut conditio sine qua hoc album nec repraesentaretur hoc videretur, non ex defectu speciei visibilis, sed ex defectu ipsius objecti. Nec per mutationem speciei, sed per mutationem ipsius objecti, cognosceret hoc album nunc esse; et postmodum perciperet illud non esse, ex defectu assimilationis illius... Et ex his facillime patet responsio ab objecta. Nam secunda objectio supponit quod conjunctio contingens repraesentetur, non in seipsa, sed in rationibus terminorum tantum.

Tertia vero supponit quod praesentia temporalis non concurrat necessario ad rem cognitam, nisi quia est causa cognitionis: cum tamen liquido constare possit quod hoc album dupliciter concurrit ad visionem, scilicet ut causa immutans visum, et ut objectum terminans, et quod praesentia temporalis exigitur ad ipsum non solum inquantum immutans, sed inquantum terminans; ita quod si terminaret, et non immutaret, nihilominus praesentiam

exigeret temporalem. Et sic se habet in proposito, ut patet ex dictis.

Ad confirmationem autem dicitur, quod illa propositio, supra quam saeppisime se fundat Scotus, scilicet quod species repraesentans re absente et praesente, non sufficit ad cognitionem intuitivam, non est universaliter vera. Quoniam hoc dupliciter contingit. Scilicet per hoc quod abstrahio a praesentia et absentia rei, quomadmodum se habent species intelligibiles apud nos: et de talibus est vera propositio. Alio modo, non per abstractionem, sed per excellentiam: idest quia tantae excellentiae est, ut repraesentent rem et secundum conditiones ejus absolute, et secundum conditiones praesentiae, vel tanquam rem repraesentatam, ut species divina, vel ut conditionem sine qua non, ut species angelica. Et de talibus non est vera propositio.- Species ergo non propter abstractionem, sed excellentiam sui, eodem modo repraesentans, ex parte sui, sive res sit sive non, sufficit ad cognitionem intuitivam: quia posita re aliquid novi repraesentat non per sui, sed rei repraesentatae mutationem seu novitatem. Et hoc bene nota... Et si dicas:... quomodo certitudinem habebit per talem speciem de hodierna sessione Socratis, et crastino ejus cursu? Jam ex dictis patet quod cum ponitur in effectu sessio Socratis, statim fit assimilatio inter Socratem sedentem et illam speciem:..... et sic cognoscitur Socrates nunc sedens.- Cognoscitur vero post horam per eandem speciem Socrates non sedens, desinente assimilatione inter ipsum ut sedentem, et illam speciem. Et eras cognoscetur currens, facta assimilatione inter illam et Socratem ut currentem. Et sic falsum est quod, si repraesentat alterum ippositorum determinate, quod nunquam per ipsum cognoscetur reliquum". (Cajetano in I, p. g. 58, art. 2, Nos. 13-20).

"Unde D. Thomas, quodlib. 7, art. 3, in sol. ad 2 sic inquit: "Dicendum quod quando aliquid incipit esse presens, Angelus, de novo cognoscit illud, non facta aliqua innovatione in ipso Angelo sed in re cognoscibili, in qua est aliquid, quod prius non fuit, quod , sine ea cognita, non cognoscitur". Et q. 16 de Malo, art. 7, in solut. ad 13 his verbis: "Dicendum quod hoc Daemon non cognoscit id, quod est futurum, non provenit ex eo, quod intellectus suus sit in potentia: sed ex eo quod singulare futurum nondum participat formam speciei, cujus similitudo actu praexistit in intellectu Daemonis". (Salmanticenses ; tom. 1, pag. 431).

(19) "In scientia (Dei) non perficitur ratio causalitatis, ut dictum est, nisi adjuncta voluntate: ideo voluntas potius dicitur causa quam scientia". (D. Thomas, I Sent;, dist. 45, q. 1, art. 3, ad I).

"Manifestum est autem quod Deus per suum intellectum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod ejus scientia sit cuasa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde (esto es, quia habet voluntatem conjunctam) scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit no

minari scientia approbationis" (D. Thomas, p. 1, q. 14, art. 8).

Nota.- Fijarse en que en vez de dar como razón en que Dios obra libremente, y por lo tanto mediante su ciencia, como el artífice, dice que obra por su ciencia, porque obra por su inteligencia, y que obra por su inteligencia, porque su entender es su ser. Si hubiera dado como razón, el que Dios es libre, se deduciría que obra por ciencia, pero dando como supuesta la otra verdad de que siempre obra libremente al producir las cosas. Pero diciendo que su entender es su ser (y este ser interviene en toda causalidad) no hace falta suponer nada. Véase el comentario de Cayetano a ese lugar.

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO X

SI LAS IDEAS DIVINAS Y LA ETERNIDAD DIVINA CONSTITUYEN DOS MEDIOS DIVINOS DE CONOCIMIENTO O UNO SOLO

172.- OBJETO DE ESTE CAPITULO.- Una vez que ya hemos visto las relaciones de la ciencia divina con la eternidad divina y con las ideas divinas, es ya fácil resolver otra cuestión de que hablan con frecuencia los teólogos. Esa cuestión es si las ideas divinas y la eternidad divina constituyen dos medios divinos de conocimiento divino de los futuros contingentes o libres. Cuanto se afirme en esta cuestión sobre las ideas divinas, como medio de conocer distinto o no distinto de la eternidad divina, hay que aplicarlo proporcionalmente a la esencia divina y a los decretos divinos, pues sin esencia divina no hay ideas divinas, y sin decretos divinos, la esencia y las ideas divinas, no pueden representar nada contingente, esto es, nada como futurible, como futuro o como existente.

173.- TRES ELEMENTOS DEL CONOCIMIENTO DIVINO.- Para resolver con acierto esa cuestión, conviene recordar tres elementos que pueden entrar en el conocimiento divino, y que son:

a) la esencia divina o ideas divinas;

b) los decretos divinos

c) la eternidad divina .

Por eternidad divina se entiende siempre, mientras no se advierta otra cosa, no solamente la eternidad del decreto , sino también la presencia física de lo decretado a la eternidad.

Ante todo, repitamos una vez más que, cuando se trata en el tomismo del conocimiento divino de algo contingente (futurible, futuro o existente), el segundo de esos tres elementos, o sea, el decreto divino, es tan indispensable, que sin él los otros dos elementos no sirven para nada. La razón es clara pa para un tomista. El conocimiento es esencialmente relativo al ser . Ahora bien: sin decreto divino actual nada contingente puede tener ser, ni ser existente, ni ser futuro, ni siquiera

Universidad Pontificia de Salamanca

ser futurible. Y como lo que no puede ser, tampoco puede ser conocido, ni estar o ser presente a nada, es claro que, antes del decreto divino, nada contingente puede ser conocido o representado por las ideas divinas, ni estar presente a la eternidad divina. Las ideas divinas, antes del decreto divino actual, representan los posibles, pues la posibilidad de las cosas es una cosa necesaria, que no depende de la voluntad de Dios: pero no representan lo contingente. Igualmente, la eternidad divina, antes del decreto divino, está ya presente a la existencia de Dios, que es existencia absolutamente necesaria: pero no está presente a la existencia de nada contingente, pues nada contingente puede concebirse como existente sin decreto divino. En una palabra, sin decreto divino, nada contingente puede tener ser, ni aun siquiera ser futurible. Esa es la afirmación fundamental del tomismo contra el molinismo, y la que forma la línea divisoria entre el tomismo y el molinismo en toda esta cuestión del medio o medios de conocimiento divino de las cosas contingentes. Una vez admitida esa afirmación fundamental tomista, esto es, una vez admitido que todo conocimiento divino sobre lo contingente es posterior al segundo de los tres elementos dichos, que son los decretos divinos actuales y libres de la voluntad divina, es ya accidental para el tomismo el determinar qué clase de relaciones existen entre los otros dos elementos, que son las ideas divinas y la eternidad divina. Podrá un tomista, al determinar esas relaciones, proceder con más o menos lógica; pero siempre se moverá dentro del campo tomista.

174.- RESPUESTA EN DOS PROPOSICIONES.- Esto supuesto, creemos que la respuesta más probable a la cuestión de si las ideas divinas y la eternidad divina forman dos medios divinos de conocimiento o uno solo, respecto a conocer los futuros contingentes o libres, puede formularse en las dos proposiciones siguientes:

Primera: De los tres elementos dichos (esencia o ideas divinas -- decretos divinos -- eternidad divina), los tres son necesarios para la infalibilidad de la ciencia sobre los futu-

ros contingentes, y en ese sentido puede decirse que esos tres elementos contituyen o integran un solo medio de conocimiento.

Segunda: Pero, a la vez, no es necesario que esos tres elementos se reúnan, o que los concibamos reunidos, en un mismo sujeto, esto es, en el cognoscente de los futuros contingentes, y en ese sentido puede decirse y se dice, como lo indica el Cardenal Cayetano, que son varios medios de conocimiento.

175.- EXPLICACION DE LA PRIMERA PROPOSICION.- La primera proposición, esto es, que los tres elementos son necesarios, aparece clara, con solo examinar cada uno de ellos.

El primer elemento, que es la esencia divina, en cuanto ser inmaterial o cognoscente, y las ideas divinas en cuanto representativas o cognoscitivas, es elemento indispensable para todo conocimiento, sin que ese primer elemento pueda ser compensado o suplido por los otros dos elementos que son la causalidad y la eternidad. Así, si suponemos un ser, que fuese causa primera y causa eterna, pero que no fuese de naturaleza inmaterial o intelectual, nada conocería. Un sol material eterno, o que fuese la misma eternidad, eternamente iluminaría y calentaría, por ser causa, y desde la eternidad estaría presente a todos sus efectos, por ser eterno; pero nada conocería de sí mismo ni de sus efectos por defecto de esencia intelectual ó ideas cognoscitivas.

El segundo elemento, que son los decretos o la causalidad, es también necesario para conocer cualquiera cosa contingente, sin que pueda ser compensado o suplido por los otros dos elementos, que son la esencia o ideas cognoscitivas y la eternidad. Sin causalidad, o sin ser causado por otro, nada contingente puede tener ser, ni por lo tanto, tener cognoscibilidad, ni tener presencia a la eternidad. La esencia divina y las ideas divinas, sin causalidad, representarían los posibles, pero no los futuribles ni los futuros. La eternidad divina, sin causalidad, estaría presente al ser de Dios, que existe sin causación por otro; pero no a nada que no fuese Dios.

Universidad Pontificia de Salamanca

El tercer elemento, que es la eternidad, es también necesario para el conocimiento infalible de los futuros contingentes, según la opinión de muchos tomistas, y según las razones ya indicadas en favor de esa opinión: pues nada puede ser infaliblemente conocido mientras no tenga ser determinado, y el futuro contingente, antes de existir en nuestra medida del tiempo, solamente puede tener ser determinado mediante su presencia física a la eternidad.

Siendo, pues, necesarios esos tres elementos para el conocimiento infalible de los futuros contingentes, puede decirse y se dice, que los tres contituyen o integran un solo medio de conocimiento divino.

176.- EXPLICACION DE LA PROPOSICION SEGUNDA.- La segunda proposición, esto es, que los tres elementos dichos pueden estar separados, o podemos concebirlos separados, sin que sea necesario que se reúnan en el sujeto que conoce los futuros contingentes, es también clara.

En efecto, si suponemos que existe un ser que tiene esencia o ideas de infinita representabilidad, como los tiene Dios, pero que no fuese causa primera ni fuese la eternidad misma, y suponemos a la vez otro ser que es causa primera y que es la eternidad; el primero de esos seres como dice Juan de Sto. Tomás, conocería los futuros contingentes, sin ser causa de ellos, pero los conocería donde son o están; esto es, los conocería en el segundo ser, el cual, por ser causa eterna de ellos, los contiene. Por eso advierte el Cardenal Cayetano, que si los Angeles tuviesen ser o ideas de representabilidad infinita, conocerían los futuros contingentes, y que si Sto. Tomás, para probar que no los conocen, aduce como prueba el que no son la eternidad misma, es porque, probado que no son la eternidad misma, queda probado que tampoco son infinitamente cognoscentes (1).

Igualmente, como advierte muy bien Lemos, si hubiese un ser que fuese la eternidad misma, aunque no fuese causa de nada, y hubiese otro ser que fuese causa de los futuros contingentes;

el primero de esos dos seres, por ser la eternidad misma, conocería los futuros contingentes, sin ser causa de ellos.

Así, pues, no es absolutamente necesario que todos esos elementos se encuentren reunidos por que un cognoscente pueda conocer los futuros contingentes, y en este sentido puede decir, y se dice con frecuencia, que las ideas divinas y la eternidad divina, o que los decretos divinos y la eternidad divina, constituyen medios distintos para el conocimiento divino de los futuros contingentes.

Por eso Sto. Tomás, para probar que Dios conoce todas las cosas, no echa siempre mano del argumento de la eternidad, sino de cualquiera de los cuatro argumentos siguientes:

Primero: porque Dios tiene esencia sumamente inmaterial o intelectual, y por lo tanto, tiene que ser sumamente cognoscitivo, y contener en sí todas las cosas de un modo intelectual, esto es, como entendidas.

Segundo: porque sus ideas representan cuanto contiene su esencia, y por lo tanto, son ideas representativas de todas las cosas.

Tercero: porque sus decretos, o su voluntad o su causalidad se extiende a todo lo que tiene razón de ser o de bien.

Cuarto: porque su eternidad contiene todas las duraciones y todos los seres de esas duraciones, y está siempre físicamente presente a todo.

Pero cualquiera que se tome el trabajo de analizar y comparar entre sí los diversos lugares en que Sto. Tomás trata la cuestión general de si Dios conoce todas las cosas, o la cuestión particular de si conoce los futuros contingentes, notará enseguida estas dos cosas:

Primera, que cuando trata en general de si Dios conoce todas las cosas, aduce indiferentemente y solamente cualquiera, o algunas de esas cuatro razones o medios.

Universidad Pontificia de Salamanca

Segunda, que cuando trata en particular la cuestión de si Dios conoce los futuros contingentes, siempre se verifica el fenómeno de que Sto. Tomás, o aduce solamente la eternidad, o si aduce otras razones, añade siempre la razón de la eternidad. No recordamos una sola cuestión, distinción, artículo, o capítulo de las obras del Santo Doctor, en que tratando específicamente de si Dios conoce los futuros contingentes, haya omitido la prueba de la eternidad (2).

177.- UNA OBJECION Y UNA ANECDOTA.- Quizá alguno objetará que desde el momento que, para probar que Dios conoce todas las cosas, aduce Sto. Tomás algunas veces otras razones o medios, sin aducir la eternidad, eso indica que, para el Santo Doctor, los futuros contingentes pueden ser conocidos infaliblemente sin eternidad: pues bajo el nombre de todas las cosas, quedan incluídos los futuros contingentes.

A esto contestaremos que cuando se dice, o cuando prueba Sto. Tomás, que Dios conoce todas las cosas, se entiende que conoce todas las cosas en la medida que tengan ser determinado, y por lo tanto, cognoscibilidad. Pero de ahí no se deduce que conozca tal cosa en particular, a no ser probando o suponiendo que esa cosa particular tiene ser. Ahora bien: para Sto. Tomás, el futuro contingente, antes de existir para nosotros en el tiempo, no tiene ser determinado, ni por lo tanto cognoscibilidad infalible, a no ser en cuanto presente a la eternidad de Dios. De que, pues, Sto. Tomás afirme muchas veces, sin aducir la eternidad, que Dios conoce todas las cosas, esto es, todo lo que tiene ser, no se deduce que, sin eternidad, conozca los futuros contingentes, pues, sin eternidad, los futuros contingentes no tienen ser (3).

Dispénsenos el lector si, para hacer esto más palpable, aducimos una anécdota que recordamos haber leído en el no menos profundo que gracioso teólogo español, Fr. Francisco Alvarado conocido vulgarmente con el nombre de "El Filósofo "Rancio". Por citarla de memoria, la anécdota perderá algo de la mucha sal que siempre tiene el estilo de tan insigne escritor; pero siempre

Universidad Pontificia de Salamanca

conservará la suficiente fuerza para patentizar lo que pretendemos. Refiere, pues, el Filósofo Rancio que examinando un maestro de escuela a uno de los niños sobre el catecismo de la doctrina cristiana, entablose entre maestro y discípulo el siguiente diálogo:

Maestro: Dime, niño: ¿dónde está Dios?

Discípulo: En todo lugar.

Maestro: Por lo tanto, Dios está en la caballeriza de tu padre.

Discípulo: No, señor: en la caballeriza de mi padre no está Dios.

Maestro: Cogíte, muchacho. Has dicho que Dios estaba en todo lugar. También está pues, en la caballeriza de tu padre.

Discípulo: Cogíle yo a Vd, Señor maestro; Pues mi padre no tiene caballeriza.

De esta anécdota nos acordamos siempre que vemos a algunos teólogos aducir aquellos textos en que Santo Tomás dice que Dios conoce todo, en su esencia, o en sus ideas, o en sus decretos, o en su voluntad, o en su causalidad, y que, porque Sto. Tomás no nombra en la eternidad al probar que Dios conoce todo, quieren deducir que también conoce sin eternidad los futuros contingentes. No se fijan que cuando se dice que Dios conoce todo, se entiende todo lo que tiene ser determinado y en la medida que lo tenga; y que, por lo tanto, para probar que Dios conoce tal cosa en particular, hace falta ver si esta cosa tiene o no tiene ser. Ahora bien, examinen todos los lugares donde el Santo Doctor trata en particular del conocimiento de los futuros contingentes, y allí hallarán una y mil veces repetido que el futuro contingente no tiene ser determinado en cuanto futuro, sino solamente en cuanto presente, y que por lo tanto, por eso mismo de que Dios conoce todas las cosas, pero las conoce como son, no puede conocer infaliblemente el futuro contingente sino como presente a la eterni-

dad (4).

Si Dios, pues, no tuviese eternidad, sino causalidad

Universidad Pontificia de Salamanca

(1) "Tertia conclusio (ex D. Thoma): Non potest aliquo intellectu creato cognosci futurum ut est in suo esse. Ratio est. Quia nullius intellectus creati cognitio mensurari potest aeternitate...

Circa tertiam conclusionem D. Thomae adverte, quomodo D. Thomas ea ratione probet solius Dei esse futura contingentia intueri in seipsis (El título del artículo no es "Utrum Angeli cognoscant futura in seipsis" ; sino "Utrum Angeli cognoscant futura": por lo tanto, la razón de Sato. Tomás debe concluir que no conocen los futuros en manera alguna), quia ejus cognitio mensuratur aeternitate, quae complectitur omne tempus: atque ita ea quae in seipsis non sunt, nunc coexistent aeternitati, ac proinde cognitioni Dei, si tamen aliquando futura sunt.

Sed tamen alia ratio poterat assignari, propter quam cognoscit Deus futura in seipsis, scilicet quia divina essentia infinita est, et infinito modo representata, atque adeo non potest ejus virtus repraesentandi communicari alteri creaturae.

Sed tamen ista ratio, si aliquid valet, non est formalis ratio, quare Deus cognoscit futura in seipsis (¡ Dale ¡ Sto. Tomás no trata de probar solamente que es propio de Dios el conocer los futuros en sí mismos, sino que, por eso mismo, es propio de Dios el conocer los futuros). Nam si per impossibile res futurae non coexisterent aeternitati, etiam si virtus raepresentativa divina essentia esset infinita, non cognosceret Deus futura in semetipsis: sicut modo non cognoscit ea, quae possibilia sunt in semetipsis, sed solum in seipso, quamvis habeat infinitam virtutem representandi possibilia. Ratio ergo assignata a D. Thoma formalissima est". (Báñez, in p. 1, q. 57, art. 3).

Pregunta: supongamos que los ángeles, u otra criatura cualquiera, fuesen infinitamente inteligentes, se pregunta: ¿Podrían entonces conocer los futuros contingentes?.

Respuesta: Esa suposición absurda de que los ángeles fuesen infinitamente inteligentes, puede hacerse en dos sentidos: a) que fuesen infinitamente inteligentes, y que por lo tanto, viesen la eternidad misma de Dios: b) que no viesen la eternidad misma de Dios, sino que viesen las causas segundas sin promover, o promovidas.

En el primer caso, es evidente que conocerían los futuros contingentes con infalibilidad absoluta; pues viendo la eternidad misma de Dios, verían en ella todos los futuros contingentes, cuales están físicamente presentes a esa eternidad.

En el segundo caso, no los verían: pues la promoción divina no es el acto, ni la causa formal del acto, sino solamente su causa eficiente. Ahora bien: nada eficiente puede tener conexión absolutamente cierta en su efecto, pues Dios puede impedir, absolutamente hablando, todo lo que sea efecto de una causa eficiente, aun puesta esa causa eficiente.

Así se armonizan las dos afirmaciones, la de Cayetano y la de Báñez, aparentemente opuestas. Cayetano dice que si los

Universidad Pontificia de Salamanca

ángeles fuesen infinitamente inteligentes aunque no fuesen eternos, conocerían los futuros contingentes en sí mismos. Eso es verdad, porque siendo infinitamente inteligentes, conocerían la eternidad misma divina. En cambio, Báñez dice o parece indicar que aunque fuesen infinitamente inteligentes, si no fuesen eternos, no conocerían los futuros contingentes en sí mismos. Eso es también verdad, si se supone, que aun siendo infinitamente inteligentes, no ven la eternidad misma de Dios.

"Etiam si aeternitas non esset ens per essentiam imo nec immutabilis, adhuc coexistiret omnibus, si est aeternitas, seu duratio infinita et indivisibilis". (Lemos, tom. I, p. 2, pag. 350.-

"Unde si per impossibile contingentia essent futura independentur a divina voluntate atque a scientia divina qua actum divinae voluntatis haberet annexum; adhuc ex propria ratione scientia et cognitionis divinae qua mensuratur aeternitati, posset certitudo divinae scientiae et cognitionis ostendi ex coexistentia futurorum ad aeternitatem". (Lemos, tom. I, part. 2, p. 341).

"Ad praesentiam objectivam requiritur quod res quae sic praesens dicitur cognoscatur. Ad praesentiam physicam seu realem seu desideratur, ut res secundum existentiam sit praesens in aliqua vera duratione, ita ut si per impossibile nulla esset possibilis cognitio ratione cujus revera esset secundum suam essentiam et existentiam praesens in praedicta duratione". (Salmanticenses, tom. 1, pags. 536-7, Nº 35).

(2) "Sequitur 158. tres esse veluti modos et media, in quibus Deus cognoscit futura absoluta, videlicet praesentiam realem rerum in aeternitate, decretum suum, et praedeterminationem physicam...

Sequitur 159. Hos tres modos sive media, in quibus Deus cognoscit futura absoluta, debere reduci ad primum illud, quod est rerum illorum omnium praesentia in aeternitate...

Unde habes rationem, propter quam D. Thomas, dum agit de cognitione Dei respectu futurorum, semper fere recurrit ad praesentiam in aeternitate: quia alia, scilicet decretum et praedeterminatio physica, non sunt media, in quibus Deus cognoscat futura per scientiam visionis, nisi quatenus et ipsa sunt realiter praesentia in eadem aeternitate". (Reginaldo, ord. Praed., Doctrinae D. Thomae Aquinatis tria principia cum suis consequentiis, tom. 1, pag. 236, Parisiis, 1878).

(3) "Ex quo patet, contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subire non possit: unde cum divinae scientiae non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt.

Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cog-

Universidad Pontificia de Salamanca

nitionem divinam et quamqumque rem contingentem sed semper ordo praesenti ad praesens". (D. Thomas, de Veritate, q. 11, art. 12) .

"Quamvis contingens, dum est futurum, no habeat esse, tamen ex quo est praesens, esse habet et veritatem: et sic divinae visione substat:

Quamvis etiam Deus cognoscat ordinem unius ad alterum, et sic cognoscit aliquid esse futurum respectu alterius.

Sed sic non est inconveniens quod ponatur, quod Deus scit aliquid futurum esse, quod non erit; inquantum scilicet, scit aliquas causas ad aliquem effectum inclinitas, qui non producetur.

Sic enim non loquimur nunc de cognitione futuri, prout scilicet (a) Deo in suis causis videtur: sed in quantum cognoscitur in seipso: sic enim cognoscitur ut praesens". (De Veritate, q. 2, art. 12 ad 9).

"Futurum Deo est praesens, et ita est determinatum ad unam partem quamqumque: sed dum est futurum sic est ad utrumlibet". (Ibid. ad 10).

"Intelligere divinum et velle ejus est ipsum esse ipsum. Unde, sicut esse ejus sua virtute comprehendit omne illud quod quocumque modo est inquantum scilicet est per participationem ipsius ita etiam suum intelligere comprehendit omnem cognitionem et omne cognoscibile, et suum velle et suum volitum comprehendi suum appetitum et omne appetibile, quod est bonum: ut scilicet ex hoc ipso quod aliquid est cognoscibile, cadat sub ejus cognitione: et ex hoc ipso quod est bonum, cadat sub ejus voluntate: sicut ex hoc ipso quod est ens, aliquid cadit sub ejus virtute activa, quam ipse perfecte comprehendit, cum sit per intellectum agens". (D. Thomas, ibid., lect. 14, tom. 22, p. 49°).

NOTA.- Fijarse bien en el Scilicet, y en el paréntesis puesto. As como de que Dios pueda todo ente, no se sigue que pueda hacer lo contradictorio, pues no es ente. Y así como de que su volición se extienda a todo, no se sigue que se extienda al mal, porque no tiene razón de bien o querible así también, de que su conocimiento se extienda a todo, no se sigue que se extienda a conocer los futuros libres en sus causas, o como futuros, o sin presencia en la eternidad, pues no tienen así razón de cognoscibles infaliblemente.

(4) "Véase la nota anterior".

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XI

LA CIENCIA DIVINA Y EL SER DE LAS COSAS

SEMINARIO MAYOR - SALAMANCA * BIBLIOTECA *

178.- SI LAS COSAS SON PORQUE DIOS LAS CONOCE, O AL CONTRARIO.- Vistas ya las relaciones de la ciencia divina con la causalidad divina, con la eternidad divina, y con la esencia e ideas divinas, vamos a examinar en este capítulo las relaciones de la ciencia divina con el ser de las cosas contingentes.

Esta cuestión suelen estudiarla principalmente los teólogos bajo el epígrafe siguiente: "Si las cosas son porque Dios las conoce, o si Dios conoce las cosas, porque son". De eso nos ocuparemos en el presente capítulo.

Los molinistas niegan que las cosas sean, porque Dios las conoce, y afirman que Dios las conoce, porque son. Los tomistas, al contrario, siguiendo a Sto. Tomás, afirman en tesis general que las cosas son, porque Dios las conoce, y niegan que Dios conozca las cosas, porque las cosas son (1).

Hemos dicho "en tesis general", porque para entender bien la doctrina tomista sobre esta cuestión, hay que hacer varias distinciones. Hay que distinguir los varios sentidos en que pueden tomarse la palabra "cosas", la palabra "conoce" y la palabra "porque".

179.- DOBLE SENTIDO DE LA PALABRA "COSAS".- La palabra cosas, en esta cuestión, puede tomarse en dos sentidos: a) cosas buenas, esto es, todo lo que tiene razón de ser o bondad, sea bondad física o bondad moral; b) cosas moralmente malas, cuales son los pecados. A su tiempo (250) veremos que, bajo el nombre de pecado, se comprende no solamente lo formal del pecado, que es la privación de moralidad, sino también lo material del pecado, formalmente considerado, que es la unión del sujeto con la privación. Es más: también suele entenderse el defecto de atención a la regla de moralidad, que precede siempre al pecado, y que sin ser por sí mismo pecado, es un principio o raiz. Pero estos detalles no hacen falta

para la cuestión presente. Basta con fijarse en que la palabra cosas puede significar cosas "buenas" o cosas moralmente "malas", llamadas pecados.

Siempre que en esta cuestión usemos la palabra "cosas", se entienda las cosas buenas, no los pecados, mientras no advirtamos expresamente lo contrario.

180.- TRIPLE SENTIDO DE LA PALABRA "PORQUE".- En la frase Dios conoce las cosas porque son, o viceversa, la palabra "porque" puede tomarse en tres sentidos: a) sentido puramente consecucional : b) sentido causal: c) sentido condicional.

Tomada la palabra "porque" en sentido consecucional no quiere decir más sino que hay conexión lógica entre la proposición que está antes de la palabra "porque" y la que está después, de tal manera que la una es consecuencia de la otra. En ese sentido consecuencial, la frase de "Dios conoce las cosas porque son", equivale a esta otra : "Si las cosas son, Dios las conoce" o también : "son las cosas: luego Dios las conoce". Como la frase de "Pedro es hombre porque es risible" quiere decir que "si es risible, es hombre", o "no puede ser risible sin ser hombre"; sin que eso quiera decir que la risibilidad sea causa del hombre, lo cual sería falso, pues, consecuencia o propiedad de él.

Tomada la palabra "porque" en sentido causal, no solamente quiere decir que hay conexión lógica o consecuencia entre la una y la otra, sino que hay verdadera causalidad, de tal manera que la segunda proposición sea causa de la primera. Así, cuando decimos que "las cosas existen, porque Dios las creó", no solamente quiere decir que hay conexión o consecuencia entre ambas cosas, sino quiere decir también que la segunda es verdadera causa de la primera. Igualmente, la frase "Pedro es hombre, porque es animal racional", la palabra "porque" no indica solamente conexión entre ambas cosas, sino indica además que la segunda es causa formal de la primera. En ese sentido, la frase

Universidad Pontificia de Salamanca

de "Dios conoce las cosas porque son" significaría que el ser de las cosas es causa del conocimiento divino, o de que Dios las conozca.

En fin, tomada la palabra "porque" en sentido condicional, no quiere decir más sino que lo segundo es condición sine qua non de lo primero. Así la frase de "el fuego quemó la leña, porque acerqué la leña al fuego", no significa que la aproximación de la leña al fuego sea la verdadera causa de la quemadura, sino solamente una condición sin la cual no había quemadura, esto es, sin la cual el fuego, que es la verdadera causa, no quemaría la leña. Igualmente la frase de "los ángeles conocen las cosas singulares, porque existen", no significa que la existencia de las cosas singulares sea causa del conocimiento angélico, sino una condición sin la cual el conocimiento angélico no se verifica. Tomado el "porque" en ese sentido "condicional" la frase de "Dios conoce las cosas porque son", significaría que el ser de las cosas es condición para que Dios las conozca.

181.- DOBLE SENTIDO DE LA PALABRA "CONOCER".- Según hemos ya repetido varias veces, la palabra "ciencia", cuando se trata de la ciencia divina, o de la ciencia de todo artífice respecto a sus obras, puede tomarse en dos sentidos: a) ciencia de aprobación o de causalidad, la cual es anterior a la existencia del objeto, pues es causa de él: b) ciencia de visión intuitiva, que también suele llamarse ciencia de visión en cuanto visión, la cual, en el artista humano, supone ya el objeto existente en el tiempo, y en Dios supone el objeto presente a su eternidad. La primera es la ciencia que tiene el artífice de su obra, cuando ya la ha concebido, y ya se ha decidido a realizarla, pero todavía no la ha realizado. Es visión de la obra en cuanto fienda, no en cuanto hecha. La segunda es la visión que el artífice tiene de su obra, cuando ya está realizada. Es visión de la obra en cuanto hecha, en cuanto existente, en cuanto presente.

En consecuencia, la palabra "conocer" puede también tomar-

se en esos dos mismos sentidos; a) conocer la cosa como fienda, pero no todavía como hecha; b) conocer la cosa como hecha, como realizada, esto es, como ya presente en cuanto a su ser actual a la eternidad de Dios. A lo primero lo llamaremos simplemente "conocer" y a lo segundo "ver intuitivamente".

Tomada la palabra "conocer" en el primer sentido, la frase de "Dios conoce las cosas, porque son, y las cosas no son porque Dios las conoce", significaría que el ser de las cosas es anterior, y no posterior, a la ciencia de aprobación de causalidad de Dios. Tomada la palabra conocer en el segundo sentido, la frase de "Dios conoce las cosas porque son, y las cosas no son porque Dios las conoce" signific: que el ser de las cosas es anterior y no posterior a la visión intuitiva de Dios.

Hechas estas distinciones, creemos que es fácil resumir con exactitud la doctrina tomista en las cuatro conclusiones siguientes:

182.- PRIMERA CONCLUSION TOMISTA.- Si la palabra "porque" se toma en sentido consecuencial, no hay inconveniente alguno en decir que "Dios conoce las cosas, porque son". (2)

La razón es clara. Esa proposición, así entendida, no quiere decir más, sino que, "si las cosas son, Dios las conoce", o que "Dios conoce todo lo que es". En esa conclusión los tomistas convienen con los molinistas, o mejor dicho, en ella convienen todos los teólogos.

Según Sto. Tomás, en ese sentido consecuencial deben interpretarse aquellos Santos Padres que dicen que "Dios conoce las cosas, porque las cosas son".

Esta primera conclusión se aplica también al pecado.

183.- SEGUNDA CONCLUSION TOMISTA.- Si la palabra "porque" se toma en sentido causal, es falso que "Dios conoce las cosas, porque son", sino al contrario, las cosas son, porque Dios las conoce". (3)

Universidad Pontificia de Salamanca

La razón de lo primero es, porque nada creado, cual es el ser (futurible, futuro o existente) de las cosas, puede ser causa de algo divino, cual es la ciencia o conocimiento de Dios.

La razón de lo segundo es, porque no solamente las cosas no son causa de la ciencia divina, sino que, al contrario, la ciencia divina es causa de las cosas.

La primera parte de esa conclusión, esto es, "que Dios no conoce las cosas, porque son", se aplica igualmente al pecado, pues el pecado no es causa de la ciencia de Dios. En cambio, la segunda parte, esto es, que "las cosas son, porque Dios las conoce" no es aplicable al pecado, pues aunque la ciencia de Dios sea causa de las cosas buenas, no es causa, directa ni indirecta, del pecado.

184.- UNA OBSERVACION SOBRE EL LENGUAJE ORDINARIO.- La palabra "porque" suele tomarse en el lenguaje ordinario en sentido causal, o al menos, hay con frecuencia peligro de que se entienda en ese sentido. Por eso, Sto. Tomás y los tomistas tienen ojeriza, y con razón, a toda frase en que se diga, o se dé a entender, que "Dios conoce las cosas, porque son". Tal frase no puede usarse, sino sobre-entendiendo que la palabra porque no tiene sentido causal.

No obstante, como cuando se trata del pecado, todo católico, por ignorante que sea, sabe o debe saber que entre Dios y el pecado no cabe relación alguna de causalidad, de ahí proviene el que no haya inconveniente en decir, tratándose del pecado, que "Dios conoce los pecados, porque son" pues todo católico entiende que la palabra "porque" no se entiende ahí en sentido causal, sino en sentido consecuencial. Por eso, los Santos Padres, hablando del pecado o pensando en él, repiten con mucha frecuencia la frase de que "Dios conoce las cosas (pecaminosas) porque son, y no son porque Dios las conoce".

Por eso, a todos los textos patrísticos que los molinistas suelen objetar a los tomistas, y en los cuales los Santos Padres dicen que "Dios conoce las cosas, porque son", los tomistas res-

Universidad Pontificia de Salamanca

ponden con estas dos soluciones: a) que esos textos se entienden del pecado: b) o que si se entiende de cosas no pecaminosas, la palabra "porque" está tomada en sentido "consecuencial", esto es, en el sentido de la primera conclusión.

185.- TERCERA CONCLUSION TOMISTA.- Aunque la palabra "porque" se tome en sentido "condicional", y no causal, si la palabra "conocer" se toma en el sentido de conocimiento o ciencia de visión en cuanto aprobación, no de visión, en cuanto visión intuitiva, hay que decir también que "Dios no conoce las cosas, porque son, sino que las cosas son, porque Dios las conoce".

La razón es porque las cosas, no solamente no son causa del conocimiento divino, sino que tampoco son condiciones para que Dios apruebe, o quiera, o decrete causarlas: como el conocimiento o ciencia de Dios, que se funda en la aprobación o decreto divino, y que en el tomismo se llama ciencia o conocimiento de aprobación, es no solamente condición, sino también verdadera causa del ser de las cosas, mientras que el ser de las cosas no es ni causa ni condición de ese conocimiento divino, de ahí el que debe decirse que "las cosas son porque Dios las conoce (conocimiento de visión, en cuanto aprobación)", y no las conoce Dios porque son (4).

Tomada la palabra "conocer" en ese sentido de ciencia de "aprobación", esta tercera conclusión no tiene aplicación al pecado. Por lo tanto, en ese sentido, ni puede decirse que "el pecado es porque Dios lo conoce", ni tampoco que "Dios conoce el pecado, porque es"; pues ni el pecado es, porque Dios lo aprueba, ni Dios lo aprueba, porque Dios no aprueba el pecado, sino simplemente lo permite, o no lo impide.

186.- CUARTA CONCLUSION TOMISTA.- Si la palabra "porque" se toma en sentido condicional, no causal, y la palabra "conocer" se toma en el sentido de "visión intuitiva" puede decirse que "Dios conoce (esto es, ve intuitivamente) las cosas, porque son".

Esta conclusión está expresamente afirmada por Lemos, por Gonet y por Billuart. Está fundada en la afirmación de que el

Universidad Pontificia de Salamanca

ser actual del efecto, o el ser del efecto en sí mismo, o el ser del efecto en cuanto presente a la eternidad de Dios, aunque sea efecto de la ciencia divina de aprobación, o de visión en cuanto aprobación, y por lo tanto posterior a ella, es sin embargo anterior a la ciencia de visión, en cuanto visión, o en cuanto intuición, y por lo tanto es una condición para ella. Esta doctrina, como advierte Billuart, es la mejor clave para resolver las objeciones que los molinistas oponen a la doctrina tomista en esta cuestión, y para resolver de raiz todos los textos de los Santos Padres en que se diga que "Dios conoce las cosas, porque son, y no son porque Dios las conoce" (5).

Como se ve, pues, a esos textos de los Santos Padres pueden darse en el tomismo, tres soluciones, tomadas de las conclusiones primera, segunda y cuarta, a saber: a) que los Santos Padres toman el "porque" en sentido "consecuencial"; b) que toman la palabra "cosas" por cosas pecaminosas o "pecados"; c) que toman la palabra "conocer" en el sentido de "ver intuitivamente".

Esta cuarta conclusión tomista, se entiende también del pecado.

187.- APLICACION DE ESAS CONCLUSIONES AL PECADO.- Como se ha visto por las indicaciones hechas al final de cada conclusión, todas esas conclusiones se aplican igualmente al conocimiento divino del pecado, exceptuando solamente la segunda parte de la conclusión segunda, y toda la conclusión tercera.

En efecto, la segunda parte de la conclusión segunda decía que tomada la palabra "porque" en sentido causal, hay que decir que las cosas son porque Dios las conoce, pues la ciencia de Dios, llamada ciencia de aprobación, es verdadera causa de las cosas. Eso no puede afirmarse del pecado, como es evidente. Por lo tanto, tomando el "porque" en sentido "causal", ni puede decirse con todo rigor que el pecado es porque Dios lo conoce, ni que Dios lo conoce porque es; pues ni el conocimiento divino es causa del pecado, ni el pecado es causa del conocimiento

divino.

En la conclusión tercera se decía que aunque la palabra "porque" se tome en sentido "condicional", y no causal, si la palabra "conocer" se toma por conocimiento o ciencia de aprobación o de causalidad, no de visión intuitiva, hay que decir también que las cosas son porque Dios las conoce, y no las conoce Dios porque son.

Como ya dijimos, tomada la palabra "conocer" en ese sentido de conocimiento o ciencia de aprobación, es imposible aplicarlo al pecado, pues ni Dios aprueba el pecado, porque es, ni el pecado es, porque Dios lo aprueba.

Sin embargo, aun esa tercera conclusión es perfectamente aplicable al pecado, con solo entender por conocimiento o ciencia de aprobación, el conocimiento o ciencia de permisión. Así, puede decirse con verdad que "Dios no conoce (esto es, permite) el pecado, porque es, sino que el pecado es, porque Dios lo conoce, esto es, porque lo permite". La razón de eso es, porque la existencia del pecado no es condición para que Dios lo permita, mientras que la permisión de Dios es condición para que el pecado exista: pues como enseñan todos los teólogos con San Agustín: "Nihil fit visibiliter, aut sensibiliter, quod non de interiori, invisibili, atque intelligibile aula summi Imperatoris aut jubeatur aut permittatur secundum innefabilem justitiam praemorum atque poenarum". (S. Agustín, de Civitale Dei, lib. 3, cap. 4, in fine) (6).

183.- RAIZ DE LA DISPUTA ENTRE MOLINISTAS Y TOMISTAS EN ESTA CUESTION.- Como a algún novicio tomista podría producirle sorpresa o confusión el ver que haya que hacer tantas distinciones y poner tantas conclusiones para resolver la famosa cuestión de "si Dios conoce las cosas porque son, o son porque Dios las conoce", no estará de más el advertir que todas esas numerosas conclusiones y distinciones son necesarias para penetrar a fondo la doctrina tomista en sí misma: pero no hacen falta para fi

jar bien la línea divisoria entre el tomismo y el molinismo.

En efecto, la línea divisoria entre el tomismo y molinismo respecto a esta cuestión, es mucho más sencilla. La disputa entre molinistas y tomistas no versa sobre el conocimiento divino de las cosas existentes, ni siquera sobre el conocimiento divino de los futuros absolutos, sino que versa exclusivamente sobre el conocimiento divino de los futuros condicionados que también se llaman futuribles.

Respecto a los seres existentes, o a la existencia de cualquier ser, los molinistas admiten con los tomistas que nada puede existir sin decreto divino, y por lo tanto, sin previo conocimiento divino. Así, pues, respecto a la existencia de los seres todo molinista dice, o debe decir, con los tomistas que "Dios no conoce las cosas, porque son (existentes), sino que las cosas son (existentes), porque Dios las conoce".

También con respecto a los futuros absolutos, los molinistas admiten con los tomistas, que nada puede ser futuro absoluto, sin previo decreto divino. En consecuencia todo molinista dice, o debe decir, que "Dios no conoce las cosas, porque son (futuros), sino que las cosas son (futuros) , porque Dios las conoce" (7).

La verdadera raiz o línea divisoria entre molinistas y tomistas está en la cuestión de los futuribles. Los molinistas afirman, y en eso consiste la esencia (8) de la ciencia media de Molina, que las cosas son futuros condicionados o futuribles, sin previo decreto divino, y por lo tanto, sin previa ciencia de aprobación divina. Por lo tanto, el ser y la verdad de lo que llamamos futuribles, no dependen de la ciencia de aprobación de Dios, sino que son anteriores a ella. En ese sentido todo molinista debe decir y dice, que "las cosas no son (futuribles), porque Dios las conoce, sino que Dios las conoce porque son (futuribles) ".

Al contrario, los tomistas afirmamos como base fundamental

del tomismo; que nada es futurible, antes del decreto divino, sino después de él. Por lo tanto, el ser y la verdad de la futuribilidad de los seres es posterior, no anterior, al decreto divno, o lo que es lo mismo, al conocimiento o ciencia de Dios que se llama ciencia de aprobación, "Scientia Dei prout habet adjunctam voluntatem". En consecuencia, todo tomista debe afirmar y afirma que "Dios no conoce las cosas, porque son (futuribles), sino que las cosas son (futuribles) porque Dios las conoce."

La única cosa que, según el tomismo, no es causada por el decreto divino, ni siquiera en cuanto a su futuribilidad, es el pecado. Por eso también, el pecado es lo único de lo cual, según el tomismo, puede y debe afirmarse sin necesidad de distingos que "Dios conoce el pecado, porque es (futurible), y no es (futurible) porque Dios lo conoce". Respecto al pecado, Dios no hace que sea existente, futuro, ni futurible. No hace más que dejar hacer a la criatura, o dejar que la criatura lo haga, o mejor dicho, deshaga algo de lo que Dios quería hacer: pues el pecado más que en hacer o efficere, consiste en deshacer o deffi-cere, como a su tiempo veremos.

"Futurum Deo est praesens, et ita est determinatum ad unam partem quamcumque: sed dum est futurum, sic est ad utrumlibet". (Ibid. ad 10).

(1) "Hoc loco animadvertendum est scientiam divinam, quod ad praesens institutum attinet, duobus modis comparatione creaturarum posse spectari. Uno quatenus Deus cognoscit ea se posse illas facere, atque hoc aut illo modo esse faciendas... Altero vero modo, quatenus Deus per eam cognoscit creaturas futuras esse tali vel tali tempore... His positis facile intelligens veram esse priorem conclusionem D. Thomae de scientia divina, non posteriori, sed priori modo spectata... His adde quod si per impossibile hujusmodi (posterior) cognitio non esset in Deo, prior cognitio, cum determinatione libera voluntatis, satis esset ut res creatae a Deo emanarent". (Molina, Concordia, pag. 2, ed. París, 1876).

En el ejemplar de Molina que nosotros poseemos, y que perteneció al P. del Prado, éste ha puesto a las anteriores palabras de Molina el siguiente comentario, escrito con lapiz al margen: "Prior cognitio, adjuncta voluntate, est ipsa posterior cognitio".

Universidad Pontificia de Salamanca

(2) "Sed dices, loquendo de Dei praescientia secundum quod practica est , potest ne concedi, quod ideo Deus praescit futurum, quia futurum est?. Ad hoc dicendum tertio, quod si verbum "quia" non dicat causam essendi, sed causam illationis et consequentiae, tunc concedi potest talis propositio: significat enim quod bene sequatur, quod si aliqua sunt futura, quod Deus illa sciat. Quae est expressa sententia D. Thomae, p. 1, q. 14, art. 8, ad 1; in secunda parte solutionis..." (Lemos, Panoplia, tom. I, part. 2, cap. 12).

(3) "Licet autem scientia vel praescientia Dei aliqua modo sit causa rerum scitarum, ut dictum est , nullo tamen modo res possunt esse causa scientiae vel praescientiae Dei. Non enim Deus accipit cognitionem a rebus, sicut nos accipimus: sed seipsum intelligit et cognoscit.

Quamvis igitur res non praescirentur NISI essent futurae, non tamen IDEO praesciuntur quia futurae. Si enim hoc esset, tunc temporale esset, tunc temporale esset causa aeterni, et creatum causa increati, et ex creaturis penderet scientia creatoris.

Et ideo dicit Agustinus in XV de Trinitate: "Universas autem creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit ; sed ideo sunt , quia novit".

Cum ergo dicitur, res non praescirentur, nisi essent futurae, non notatur ibi causa, nisi forte sine qua non: sed importatur solum consequentia unius ad alterum". (D. Thoma, Opusc. de Prescientia et praedestinatione, cap. 3, Editio Vives, tom. XXXII, p. 91).

"Ex his verbis S. Augustini infert P. Pesh S. T. De Deo uno part. 3. sec. 3: "Pro nostra sententia (scientiae mediae) sufficiat in memoriam revocare dictum, quod saepe repetit Agustinus: actionem liberam non idea futuram esse, quia Deus praescivit; sed ideo Deum praescire, quia futura est ". 1. o S. Agustinus non ait: actionem liberam, sed hominem peccare, quod est deficeret in actione libera a recta ratione agendi; 2. o S. Agustinus non ait : Deum praescire hominem peccaturum esse, quia futurum est; sed hominem non ideo peccare, quia Deus praescivit. Unde S. Agustinus tantummodo asserit ; a) praescientiam Dei non imponere necessitatem; b) praescientiam Dei non esse causam malae voluntatis, id est peccati" (Del Prado, III , pag. 125, nota).

(4) "Praesentia physica futurorum in aeternitate est necessaria ut Deus habeat de contingentibus cognitionem immutabilem, intuitivam, certam et infallibilem... Ut cognitio sit certa, debet terminari ad objectum quod certo erit. Atqui effectus contingens, ut est in causa proxima et in propria duratione; est dubius, cum sit causa ad utrulibet indifferens. Ergo, ut contingens certo cognoscatur debet esse jam praesens in duratione fixsa et inmutabili aeternitatis. Quapropter S. Thomas (I contra Gentes, cap. 67; I. P., q. 14, a. 13). Recurrit ad praesentialitatem in aeternitate ut contingens cognoscatur per certitudinem". (Hugon, Tractatus Dogmatici, tom. 1, p. 201 - 2).

Universidad Pontificia de Salamanca

(5) "Conclusio: Etsi scientia simplicis intelligentiae dici possit remote et in actu primo causa rerum, scientia tamen qua Deus res efficit in actu secundo est scientia visionis, non praecise ut visionis, sed ut approbationis. Ita communiter thomistae? Probatur tertia pars secundo ratione. Deus videt seipsum, videtque mala formaliter ut mala, nec tamen causat. Ergo visio, sub ratione visionis, non est causa rerum". (Hugon, Tratatus Dogmatici, tom. 1, pag. 186-187).

"Dicendum est ergo: Primo, quod si sermo sit de divina scientia sive praescientia, quatenus mere speculative res intuetur, sumendo etiam verbum "quia" ut dicit causalitatem in essendo, haec negativa concedi potest, et debet: non propterea aliquid erit quia Deus illud futurum scivit: et similiter non liberum arbitrium cooperaturum est, quia Deus illum cooperaturum praescivit. Haec est expressa S. Thomae sententia 1 q., g. 14, a.8, ad 1..." (Lemos, Panoplia, tom, I, part. 2, cap. 12).

Nota tercera: Notar también las siguientes palabras de Billuart:

"Pro solutione aliorum objectionum praeoculis semper habe... scientiam visionis habere duo munis, videre et efficere, non efficere quatenus est visionis, sed quatenus est approbationis et ut applicata per decretum divinae voluntatis". O como había dicho antes; "Cum enim scientia visionis habeat duo munia, etenim simul tempore efficit et videt: et cum prius natura concipiatur EFFICI SEU ESSE quam videre, secundum hanc praecisionem verificatur in sensu causali quod res ideo videantur quia sunt". (Billuart, 8, I. Dissert. V, art. III, pag. 169, 167).

(6) "Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub ipsius cognitione practica cadunt, sicut et bona, in permittit vel impedit, seu ordinat ea; sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici". (D. Thom. I, q. XIV, art. 16).

(7) "Ad hoc et similia loca (in quibus quidam SS. Patres dicere videntur non ideo res esse futurae quia praesciuntur a Deo, sed potius ideo illas a Deo prosciri, quia futura sunt), in primis respondeo illos autores (Suarez, Ruiz et alios recentiores); nimio zelo impugnandi Thomistas, plura proferre testimonia, quae non minus contra eorum doctrinam pugnant, quam contra thomistarum sententiam; illi enim docent scientiam simplicis intelligentiae, adjuncto beneplacito divinae voluntatis, esse causam rerum, ac proinde tenentur concedere istam propositionem in sensu causali esse veram: "Ideo res sunt futurae, quia praesciuntur a Deo per scientiam simplicis intelligentiae". (Gonet, de Scientia Dei, disp. III, art. 3, tom. 1, pag. 365, Nº 74).

(8) Punctum difficultatis (cum molinisitis) in hoc situm esse, utrum scientia futurorum conditionatorum in Deo sit ante decretum absolutum voluntatis divinae, qualem Molina Deo tribuit". (Billuart, tom. I, diss. VI, art. 5, pag. 195).

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XII

DIVISIONES DE LA VOLUNTAD Y DECRETOS DE DIOS

189.- OBJETO DE ESTE CAPITULO.- Después de haber tratado de las relaciones de la ciencia divina con la causalidad divina, con la eternidad divina y con la esencia e ideas divinas, vamos a tratar ya de la cuestión más delicada o más discutida entre los teólogos católicos; esto es, del medio de conocimiento de la ciencia divina respecto a los futuros contingentes o actos libres de la criatura.

Para tratar con método esta difícil cuestión, nos ocuparemos en otros tantos capítulos separados de las siete cosas siguientes:

Primera, de las divisiones de la voluntad divina y de los decretos divinos.(Capítulo XII).

Segunda, de las divisiones de los futuros. (Capítulo XIII).

Tercera, de las posiciones tomista y molinista en esta cuestión. (Capítulo XIV).

Cuarta, de la lógica de los sistemas molinista y tomista. (Capítulo XV).

Quinta, del medio señalado por los tomistas para el conocimiento divino de los futuros absolutos contingentes en la línea del bien. (Capítulo XVI).

Sexta, del medio señalado por los tomistas para el conocimiento divino del pecado. (Capítulos XVII-XXVI).

Séptima, del medio señalado por los tomistas para el conocimiento divino de los futuros condicionados o futuribles. (Capítulos XXVII-XVIII).

En este capítulo trataremos, pues, de la primera de esas siete cosas, esto es, de las divisiones de la voluntad divina y de los decretos divinos.

190.- DIVISIONES DE LA VOLUNTAD DIVINA.- El tratar de la volun

tad divina, y de sus actos que se llaman decretos, pertenece propiamente al tratado de la voluntad divina, más bien que al tratado de la ciencia divina. Pero como la ciencia divina sobre lo contingente es, según el tomista, ciencia libre, y por lo tanto, ciencia fundada en la voluntad divina y en sus decretos, es preciso adelantar aquí brevemente algunas ideas sobre la voluntad y decretos divinos, así como sobre el fin y medios de esa voluntad y de esos decretos, ideas que desarrollaremos más ampliamente en el tratado de la voluntad de Dios.

191.- EL FIN Y LOS MEDIOS DE DIOS.- El objeto de la voluntad divina, como de toda voluntad, es el bien, el cual respecto a la voluntad tiene razón de fin. Por eso se dice también que el objeto de la voluntad es el fin. Todo lo que conduce a ese fin, o todo lo que el agente hace para conseguir ese fin, se llaman medios.

Los actos de la voluntad deberían llamarse voliciones; pero ordinariamente, aun en el hombre, y mucho más en Dios, en quien no hay distinción entre su voluntad y sus actos, los actos mismos de la voluntad se llaman voluntad. Por lo tanto, siempre que hablamos de la voluntad divina, en este tratado de la ciencia divina con respecto a las criaturas, se entiende por voluntad divina la volición o acto de la voluntad divina.

En las acciones ad intra, que tienen por objeto a Dios mismo, el fin de la voluntad divina es Dios en sí mismo o la bondad divina en cuanto amada y poseída por Dios (1). Como esa bondad divina es siempre existente por su naturaleza misma, y no tiene para Dios razón de asequible, sino de amable y disfrutable, es claro que para poseer y amar su propia bondad, Dios no necesita de emplear medio alguno. Por eso, la división del bien de la voluntad divina en fin y en medios se entiende solamente respecto a las voliciones divinas ad extra. En estas voliciones ad extra, las cuales no tienen por objeto el poseer la bondad divina, sino el manifestar ad extra o comunicarla a sus criaturas, es donde la voluntad divina no solamente tiene

Universidad Pontificia de Salamanca

siempre un fin, sino que tiene también medios para conseguir ese fin como vamos a ver.

192.- DIVISION DEL FIN Y DIVISION DE LOS MEDIOS.- El fin de la voluntad divina se divide en: a) fin universal y b) fin particular.

El fin universal de la voluntad divina es la gloria de Dios, en cuanto manifestada mediante las criaturas, o como suele también decirse y equivale a lo mismo, el bien del universo.

El fin particular de la voluntad divina es el bien de alguna de las partes o seres del universo, esto es, la salvación de tal individuo particular, o uno cualquiera de los actos buenos de ese individuo.

A su vez, los medios de la voluntad divina pueden ser de dos clases: a) medios infaliblemente conexos con la consecución del fin: b) medios no infaliblemente conexos con la consecución del fin.

Los primeros se llaman también medios perfectamente eficaces, y más brevemente aún, medios eficaces. Los segundos se llaman también medios imperfectamente eficaces, o suficientemente eficaces, y con nombre más breve medios suficientes.

Nótase de paso que en ninguna de esas dos clases de medios, entran los medios completamente ineficaces, o los medios completamente insuficientes. Los medios completamente ineficaces, esto es, que no tienen eficacia para algo, como los medios completamente insuficientes, esto es, que no bastan para algo, suponen siempre en el agente que emplea tales medios una de dos cosas: o falta de verdadera voluntad de conseguir el fin, o ignorancia respecto a la naturaleza de los medios, cosas ambas impropias de Dios.

193.- VOLUNTAD DEL FIN Y VOLUNTAD DE LOS MEDIOS.- La primera y la más universal de las divisiones de la voluntad divina es, por lo tanto, en dos clases de voluntad: a) voluntad del fin: b) voluntad de los medios para ese fin.

Universidad Pontificia de Salamanca

Conviene no olvidar nunca esta primera división de la voluntad divina, pues por ser la más universal, es la raíz o la base de todas las otras divisiones de la voluntad divina. Sobre ella podrían hacerse brevemente las siguientes observaciones.

Primera, que la voluntad de un fin cualquiera es anterior en naturaleza a la voluntad de los medios empleados para la consecución de ese fin.

Segunda, que toda voluntad verdadera de conseguir un fin, cual es, según la teología católica, la voluntad divina de salvar a todos los hombres, lleva consigo voluntad verdadera de medios, por lo menos, de medios suficientes, para la consecución de ese fin (2).

Tercera, que la mayor o menor eficacia de los medios que un agente emplea o da para la consecución del fin depende de la mayor o menor eficacia de la voluntad del fin.

Cuarta, que los medios que Dios emplea o da, respecto a la criatura intelectual, para conseguir el fin, son las mociones o gracias divinas.

194.- VOLUNTAD DEL FIN UNIVERSAL Y DEL FIN PARTICULAR.- La voluntad divina del fin, se subdivide exactamente como se divide el fin (192), y por lo tanto en dos: a) voluntad del fin universal, esto es, de la gloria de Dios, o del bien del universo: b) voluntad del fin particular, esto es, voluntad de la salvación de un individuo cualquiera, o de alguno de los actos de ese individuo, o de cualquier ser particular del universo.

Sobre esta división, que es también de gran importancia, hay que tener presente que, según todos los teólogos, la voluntad divina del fin universal se cumple siempre, esto es, Dios consigue infaliblemente y en todo su gloria o el bien del universo, cualesquiera que sean los medios que Dios emplee, y cualesquiera que sean los actos que las criaturas ejecuten.

Como voluntad divina que siempre se cumple, o voluntad

Universidad Pontificia de Salamanca

divina que infaliblemente consigue su fin, es lo mismo que voluntad absoluta, que voluntad consiguiente, que voluntad infaliblemente eficaz: síguese que la voluntad divina del fin universal es siempre voluntad consiguiente, voluntad absoluta, voluntad eficaz, y nunca es voluntad antecedente, voluntad condicionada, voluntad faliblemente eficaz. Lo mismo que se dice de la voluntad divina del fin universal, hay que decir de la voluntad divina de medios para ese fin universal, esto es, que todos los medios que Dios emplea son siempre infaliblemente eficaces para ese fin (3).

Por lo tanto, todas las otras divisiones que ahora vendrán, y que los teólogos suelen hacer, sobre la voluntad divina del fin, dividiéndolo en antecedente y consiguiente, o en condicionada y absoluta, o en imperfectamente eficaz y perfectamente eficaz, o en voluntad que no siempre se cumple, y voluntad que se cumple siempre; lo mismo que la dicisión de la voluntad de medios en voluntad de medios infaliblemente eficaces y faliblemente eficaces, se entienden exclusivamente de la voluntad divina del fin particular, y de la voluntad divina de medios para ese fin particular. Como ya hemos dicho, y volvemos a repetir, la voluntad divina del fin universal, como la voluntad divina de medios para el fin universal, no admiten divisiones por ser siempre voluntad infalible, absoluta, consiguiente, eficaz. Todas las divisiones que vamos a hacer son divisiones de la voluntad divina del fin particular, y de la voluntad divina de medios para ese fin particular.

195.- VOLUNTAD ANTECEDENTE Y CONSIGUIENTE DEL FIN PARTICULAR.- La voluntad divina de fin, pero de fin particular, se subdivide en antecedente y consiguiente.

Se llama voluntad antecedente del fin la voluntad condicionada del fin, o mejor aún, la voluntad de un fin condicionado. Al contrario, se llama voluntad consiguiente del fin la voluntad incondicional o absoluta del fin, o mejor aún, la voluntad de un fin incondicionado o absoluto.

Sobre esta división de la voluntad divina, quizá la más importante de todas las divisiones de la voluntad divina con res

pecto a las disputas teológicas, conviene notar las cosas si-guientes:

Primera, que la voluntad antecedente se llama condicional, no por parte del sujeto que quiere, esto es, por parte del acto de querer, sino por parte del objeto querido. Así, pues, esa voluntad antecedente no tiene el sentido de que "Dios querría que se hiciese tal cosa", ni tampoco el sentido de "si Dios quisiera que se hiciese tal cosa", pues en ese caso el querer mismo sería condicionado. Sino que tiene el sentido de "Dios quiere que se haga tal cosa, pero tal cosa adornada de tal condición": v. gr. "Dios quiere la salvación del hombre, pero la salvación del hombre que (o si) no pone impedimento". o "Dios quiere la salvación del hombre, pero una salvación que (o si) no se oponga al bien del universo". Como se ve en esos ejemplos, el querer del sujeto es actual, presente, absoluto (quiere): la cosa querida es condicionada. Una voluntad que fuese condicionada por parte del sujeto, o del querer mismo, sería una imperfección en Dios. Por eso según los tomistas, toda verdadera voluntad divina o todo verdadero decreto divino son siempre absolutos por parte del sujeto.

Segunda, que la voluntad antecedente y la consiguiente no se distinguen en que una no sea absoluta, y la otra sí, pues ambas son absolutas por parte del sujeto. Sino que se distinguen en que, siendo absolutas ambas por parte del sujeto, la voluntad antecedente no es absoluta sino condicionada por parte del objeto: mientras que la voluntad consiguiente es absoluta tanto por parte del sujeto como del objeto. La antecedente, por tener algo de condicionada, es llamada condicionada: la consiguiente por no tener nada de condicionada, sino ser absoluta en todo, recibe por autonomasia y sin distingos el nombre de absoluta.

Tercera, que ambas voluntades, la antecedente y la consiguiente, son verdaderas voluntades divinas del fin, y por lo tanto, de ambas debe nacer o proceder una verdadera voluntad de medios, aunque de medios proporciones a la diversa voluntad del fin de la cual proceden, como vamos a ver (4).

Universidad Pontificia de Salamanca

196.- VOLUNTAD DIVINA DE MEDIOS SUFICIENTES Y VOLUNTAD DE MEDIOS EFICACES.- Como a toda voluntad verdadera del fin se sigue infaliblemente una verdadera voluntad de medios y como todo lo que se sigue infaliblemente de la voluntad, se llama voluntad consiguiente, resulta que toda voluntad de medios es voluntad consiguiente: pero no voluntad consiguiente del fin, sino voluntad consiguiente de medios para conseguir el fin.

Esa voluntad consiguiente de medios se divide exactamente como se dividen los medios (192), y por lo tanto, en dos clases: a) voluntad consiguiente de medios faliblemente eficaces, que también se llaman medios suficientemente eficaces, o más brevemente, medios suficientes: b) voluntad consiguiente de medios infaliblemente eficaces, que también se llaman medios perfectamente eficaces, o más brevemente, medios eficaces. Esas dos voluntades consiguientes de medios corresponden proporcionalmente a las dos voluntades de fin (195). La voluntad consiguiente de medios suficientes corresponde a la voluntad antecedente del fin, pues nace de ella y siempre va junta en ella. La voluntad consiguiente de medios eficaces corresponde a la voluntad consiguiente del fin, pues también nace de ella y siempre la acompaña (5).

Sobre esta división de la voluntad consiguiente de medio, conviene notar las cosas siguientes:

Primera, que la división, en antecedente y consiguiente no es división de la voluntad de medios, la cual es siempre consiguiente, sino de la voluntad de fin, la cual puede ser antecedente y consiguiente. Por lo tanto, siempre que en teología se diga "voluntad antecedente", ya se sabe aunque no se expresa, que es la voluntad antecedente del fin, pues respecto a los medios no hay voluntad antecedente. Al contrario, cuando se dice "voluntad consiguiente", sin añadir más, hay que fijarse en si se trata de la voluntad consiguiente del fin o de la voluntad consiguiente de medios; pues esta voluntad consiguiente de medios, si son medios suficientes, no procede de la voluntad consiguiente del fin, sino de la voluntad antecedente del fin.

Universidad Pontificia de Salamanca

Segunda, que no siendo la providencia divina otra cosa que "el plan divino de los medios para conseguir el fin" (ratio mediorum in finem in mente divina existens) la providencia divina no puede dividirse en antecedente y consiguiente, sino que toda providencia divina es providencia consiguiente, como lo es la voluntad de medios. Pero así como la voluntad de medios, a pesar de ser consiguiente, se divide en dos clases, una voluntad de medios suficientes, que nace de la voluntad antecedente del fin, y otra voluntad de medios eficaces, la cual nace de la voluntad consiguiente del fin; así también, la providencia divina, a pesar de ser siempre consiguiente, se divide en dos clases: una que nace de la voluntad antecedente del fin, y que se llama providencia general: y otra que nace de la voluntad consiguiente del fin, y que se llama providencia especial. Por lo tanto la providencia general abarca dos cosas: a) la voluntad antecedente del fin, b) voluntad consiguiente de medios suficientes para el fin. Igualmente, la providencia especial abarca dos cosas: a) voluntad consiguiente del fin: b) voluntad consiguiente de medios eficaces para el fin (6).

Tercera, que, como es evidente, sin medios no puede ejecutarse nada. Por lo tanto, cuando se trata en teología de si se puede hacer algo con la voluntad de Dios, hay que distinguir entre la voluntad divina de fin, y la voluntad divina de medios. Si por voluntad divina se entendiese solamente la voluntad de fin, sin incluir la voluntad de medios que siempre la acompaña, es claro que nada puede hacerse con la voluntad divina, no solamente con la voluntad antecedente, pero ni siquiera con la consiguiente. Sin medios, repetimos, nada se hace. Pero si por voluntad divina se entiende como debe entenderse, no solamente la voluntad de fin, sino también la voluntad consiguiente de medios la cual acompaña siempre a la voluntad consiguiente de Dios, sino también con la voluntad antecedente. Decir lo contrario, sería reducir a cero la providencia general, la cual no tiene más voluntad divina de fin que la voluntad antecedente. Por lo tanto, cuando ciertos tomistas dicen que nada se ejecuta con sola vo-

luntad antecedente, sino que exige voluntad consiguiente, eso procede de una de estas tres causas: a) porque siguen la opinión, ya abandonada hoy día en el tomismo, de que la voluntad antecedente de Dios no es verdadera voluntad, sino voluntad de signo: b) porque entienden exclusivamente por voluntad antecedente la voluntad de fin , sin incluir en ella la voluntad consiguiente de medios, sin la cual es claro que nada se trae: c) porque aunque con la voluntad antecedente de fin, incluyen la consiguiente de medios suficientes están tratando contra los molinistas y éstos entienden por voluntad antecedente y por medios suficientes el concurso simultáneo, o a lo más, las premociones morales o ex parte objecti: y es claro para un tomista que con tal voluntad antecedente, o con tales medios suficientes nada se hace.

A la objeción, pues, de que "nada se hace sin voluntad consiguiente, la respuesta tomista es como sigue: Nada se hace sin voluntad consiguiente de medios," se concede. Sin voluntad consiguiente de fin , se niega. En realidad, todos los actos de la providencia general se hacen sin voluntad consiguiente de fin. Al menos, se hace la posición o no posición de impedimento a la moción divina, sin voluntad consiguiente de que se ponga impedimento, ni de que no se ponga, hemos dicho que "al menos", porque con tal que se conceda eso, es luego cuestión de nombres el decir si, la premoción que Dios da después de puesto o no puesto el impedimento, (pero que la da en conformidad con esa posición o no posición) debe llamarse premoción general, y por lo tanto, de voluntad antecedente , o debe llamarse premoción especial, y por lo tanto, de voluntad consiguiente.

Cuarta, que la primera de las dos voluntades de medios," que es "la voluntad consiguiente de medios suficientes o faliblemente eficaces" tiene dos caracteres : a) es voluntad consiguiente, y por lo tanto, es voluntad infalible de dar o de aplicar los medios o mociones para conseguir el fin, lo cual equivale a decir que es incondicional o infalible en cuanto a la incoación del movimiento hacia el fin. b) es voluntad consiguiente de medios fa-

Universidad Pontificia de Salamanca

libles, y por lo tanto, es condicionada o falible en cuanto al curso y término del movimiento, que es la consecución del fin. Eso equivale a decir que tales mociones o medios que son inimpedibles en cuanto a su incoación son impedibles en cuanto a su curso o continuación. Infalibles o inimpedibles en cuanto a algo, pero no en cuanto a todo. Es una consecuencia de la naturaleza de la voluntad antecedente del fin (de donde nacen tales medios) la cual es absoluta en cuanto a algo, esto es, por parte del sujeto, pero no es absoluta en cuanto a todo, esto es, en cuanto al término.

Igualmente, la segunda de las dos voluntades de medios, que es la "voluntad consiguiente de medios infaliblemente eficaces", tiene también dos caracteres: a) es voluntad consiguiente de medios, y por lo tanto, es infalible en que se apliquen los medios o mociones divinas, y por lo tanto, en que se incoe el acto; b) es voluntad consiguiente de medios infaliblemente eficaces, y por lo tanto, es también infalible en que no se ponga impedimento al curso y término del acto. Es, pues, infalible en cuanto a todo, tanto en cuanto a la incoación, como en cuanto a llegar al término. Es una consecuencia de la voluntad consiguiente de fin de donde procede, y la cual vimos que es absoluta en cuanto a todo, tanto por parte del sujeto como del objeto o término.

Así, pues, toda voluntad divina, de cualquier género que sea, es infalible en todo aquello que esa voluntad tenga de absoluta. Como en el tomismo, toda voluntad divina tiene que ser absoluta en cuanto a algo, esto es, por parte del sujeto (7), de ahí es que toda voluntad divina tiene que ser también infalible en cuanto a algo, esto es, en cuanto a la incoación de los medios o mociones, del acto, como hay una voluntad divina (llamada voluntad consiguiente de fin, de la cual nace la consiguiente de medios eficaces) que es absoluta en cuanto a todo, pero no toda voluntad divina es absoluta en cuanto a todo: así hay también una voluntad divina que es infalible en cuanto a

todo, pero no toda voluntad divina es infalible en cuanto a todo.

197.- LA VOLUNTAD DIVINA Y LA INFALIBILIDAD DE CAUSALIDAD.- Resumiendo todo lo dicho, resulta que entre todos los miembros de las divisiones de la voluntad divina, hay tres que son absolutas en cuanto a todo, y por lo tanto infalibles en cuanto a todo y en cambio hay dos que no son absolutas en cuanto a todo, ni por lo tanto, infalibles en cuanto a todo.

Las tres voluntades divinas, que son absolutas o infalibles o inimpedibles en cuanto a todo, son: a) la voluntad del fin universal: b) la voluntad consiguiente del fin particular: c) la voluntad consiguiente de medios eficaces. Estas tres voluntades petenecen a lo que ordinariamente recibe el nombre de voluntad consiguiente de Dios.

Las dos voluntades divinas, que no son absolutas o inimpedibles o infalibles en cuanto a todo, son: a) la voluntad antecedente del fin particular: b) la voluntad consiguiente de medios suficientes para este fin particular. Estas dos voluntades van juntas y se entienden ambas ordinariamente cuando se habla de la voluntad antecedente de Dios.

198.- DIVISION DE LOS DECRETOS DIVINOS.- Los decretos divinos no son otra cosa que los actos libres de la voluntad de Dios. Y como los actos de la voluntad de Dios son precisamente lo que se llama en estas cuestiones voluntad de Dios, resulta que las divisiones de los decretos divinos tienen que ser exactamente los mismos que acabamos de hacer de la voluntad divina. Por lo tanto, todas las divisiones que hemos hecho de la voluntad divina, y todas las observaciones hechas sobre esas divisiones, aplíquelas el lector a los decretos divinos, con solo poner decreto divino, donde en esas divisiones hemos puesto voluntad divina.

No obstante, daremos en pocas líneas y sin explicaciones, las divisiones de los decretos, correspondientes a las divisiones dadas sobre la voluntad.

Universidad Pontificia de Salamanca

Los decretos divinos se dividen en: a) decretos del fin: b) decretos de los medios.

Los decretos del fin se subdividen en: a) decretos del fin universal: b) decretos del fin particular.

Los decretos del fin particular se subdividen en: a) decretos absolutos por parte del sujeto y condicionados por parte del objeto, que se llaman decretos de la voluntad antecedente: b) decretos completamente absolutos, tanto por parte del sujeto como del objeto y que se llaman decretos de la voluntad consiguiente.

Los decretos sobre los medios se subdividen en: a) decretos absolutos de dar medios suficientes o faliblemente eficaces, los cuales nacen de la voluntad antecedente del fin: b) decretos absolutos de dar medios eficaces o infaliblemente eficaces, los cuales nacen de la voluntad consiguiente del fin.

De todos esos decretos, hay tres que son completamente absolutos, inimpedibles o infalibles en cuanto a todo que son: a) los decretos del fin universal: b) los decretos completamente absolutos del fin particular: c) los decretos absolutos de medios eficaces.

En cambio hay dos que no son absolutos, inimpedibles o infalibles en cuanto a todo, a saber: a) los decretos condicionados o antecedentes del fin particular: b) los decretos absolutos de medios suficientes para ese fin. Estas dos clases de decretos son absolutos, inimpedibles o infalibles en cuanto a la aplicación de los medios o incoación del efecto, pero no en cuanto a poner o no poner impedimento al curso de las mociones o del efecto.

---

(1) "Respondeo dicendum quod voluntas fertur in suum objectum, secundum quod a ratione proponitur...

Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis, vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communior sicut patet in exempló proposito...

Universidad Pontificia de Salamanca

Bonum autem totius universi est id, quod est est aprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator: Unde, quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quae est sua bonitas, quae est bonum totius universi". (D. Thomas, 1. a q. 19, a. 10).

"Si sermo sit de voluntate divina in communi verum est in nullo sensu posse resisti illi... verum si sermo sit de voluntate aliquem actum in particulari decernente, eadem modo potest illi resiti quo potest resisti motioni gratiae praevenients". (Billuart, de Voluntate Dei, t. I, diss. VIII, art. IV, pag. 340) de facto resisti gratiae efficaci non immediate in se, sed mediate, quatenus resistendo sufficienti, resstitur efficaci quae in sufficienti offerebatur (id. ib. ib., art. IV, pag. 343).

"Utrum providentia sit infallibilis non solum quoad ordinationem mediorum in finem, sed etiam quoad asequtionem finis? Hic dissentunt ipsi Thomistae; utrinque fundati in D. Thoma. Partem affirmativam tenent Cajetanus, Bannes, Alvarez, Contensonus, Goudin, etc... Partem negativam tenent Capreolus, Ferrariensis, Nazarius, Gonzalez quem eitat et sequitur Gonet... Ad quorum conciliationem dicendum arbitrer quod sum, efficacia providentiae (quae, ut dictum est, in actu imperii circa media consistit) pendeat in assequendo fine ex efficatia volitionis seu intentionis finis; ea providentia quae supponit voluntatem finis consequentem et absolutam, sit infallibilis non solum quoad ordinem et executionem mediorum, sed etiam quoad assecutionem finis; ea autem providentia quae suppnit tantum voluntatem finis antecedentem et conditionatam, licet sit infallibilis quoad positionem mediorum, non sit tamen infallibilis quoad assecutionem finis. Quamvis ergo non sit in Deo nisi una providentia, potet tamen varie considerari: 1. o integre prout est ordinatio totius entis ad finem universalem qui est gloria Dei; 2. o prout se exririt in hac vel illa rerum specie in ordine ad fines particulares; ... si igitur providentia consideretur integre, est infallibilis quoad assecutionem finis, quia ejus finis nempe gloria Dei , est efficaciter volitus; ut autem sese exeritin fines particulares non est semper infallibilis quoad assecutionem finis; quia tales fines non sunt semper efficaciter voliti... Ex his possunt conciliari testimonia Auctoris (D. Thomae) in speciem pugnantia. Quando dicit providentiam esse infallibilem..... intelligendus est de providentia quae supponit voluntatem consequentem finis, ut est providentia generaliter et integre sumpta, et quales sunt etiam quaedam providentia particulares, v. gr. praedestinatio. Quando vero dicit providentiam non esse infallibilem in assequendo fine, loquitur de providentia particulari quae supponit voluntatem finis antecedentem tantum et inefficacem". (Billuart, De Praedestinatione, diss. IX, art. I, tom. 1, pag. 400-401).

(2) "Non autem praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praexistente voluntate finis". (D. Thom. 1, q. XXIII, art. 4, c.).

"Neque dici potest quod in omni appetitur finis ultimus ut ratio volendi, non ut res volita: non potest enim finis esse ra-

Universidad Pontificia de Salamanca

tio volendi, nisi sit in se volitus, sicut lux non est ratio videndi caetera nisi in se videatur. Sed petes quia sit iste finis ultimus quem homo intendit in omni actu deliberato, an materialis, an formalis? R. aliquando esse materialem et si concreto; aliquando esse formalem, nempe beatitutidem in communi nec plus evincut rationes D. Thomae. Ita Sylvius, Serra, Contenson et alii, contra Joannem a Sto. Thoma et Gonet". (Billuart, Diss. I, art. V, tom. I, pag. 10).

"In intellectu sic est, quod si seorsum intelligat principium, et seorsum, (diversos actos--discurso) conclusionem intelligentia principii est causa scientiae conclusionis, sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendes utrumque, in eo scientia conclussionis non causaretur ab intellectu principiorum quia idem non est causa suipsius, sed tamen intelligeret principia esse, causa conclusionis". Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed si uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem (sicut Deus) hoc esse non potest; quia idem non est causa suipsius". (P. 1, q. 19, art. 5).

(3) "Nostra conclusio: Non est de ratione providentiae quod sit infallibilis quoad finis particularis consequtionem... Haec D. Thomas quibus id aperte docet et exemplo explicat. Unde sententiam istam magis communiter defendunt theologi tam domestici quam extranei... sed praenotare oportet jam omnes theologos convenire in eo quod generalis providentia infallibiliter etiam consequatur finem primarium per se ab ea inspectum quem esse gloriam Dei, et manifestationem suorum attributorum supra diximus". (Montalban, Disputationes Theologicae, pag. 339 y siguientes).

"Dum ergo angelicus Doctor affirmat quod providentia Dei est certa et immobilis quoad eventus consequtionem, loquitur de providentia simpliciter tali: sicut cum dicit quod voluntas Dei semper impletur, loquitur de voluntate Dei simpliciter tali, ut ipse S. Doctor ib. art. 6, explicat: nam sermo absolutus de his quae simpliciter significantur, intelligendus est. Cum hoc autem bene componitur quod, sicut datur alia voluntas antecedens in Deo quae non impletur, ita etiam datur providentia ei innixa, quae non impleatur". (Montalban, ib. pag. 405).

(4) "Quae quidem distinctio (voluntatis divinae in antecedentem et consequentem) non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius, vel posterius, sed ex parte volitorum". (D. Thomas, P. 1, q. 19, art.6).

"Notandum primo: aliquam volitionem, seu aliquod decretum, posse dici duobus modis conditionatum. Primo ex parte subjecti...Secundo... ex parte objecti tantum... Quando ergo inquirimus, an dentur in Deo decreta conditionata, non loquimur

Universidad Pontificia de Salamanca

de conditionatis primo modo, et ex parte subjecti (haec enim involvunt imperfectionem potentialitatis et suspensionis, Deo repugnantem) sed tantum de conditionatis secundo modo, scilicet ex parte objecti ". (Gonet, de Scientia Dei, disp. 5, art. 2, nº 25, tom. 1, pag. 457).

"Ad primam probationem, quae dicebat, quod non est minus necessarium decretum efficax, conditionatum ad singulos actus in sententia Thomistica, quam concursus concomitans in adversa sententia, respondeo distinguendo antecedens. Necessarium est in sententia Thomistica ad singulos actus decretum absolutum ex parte actus et objecti, vel absolutum ex parte actus, et conditionatum ex parte objecti, concedo antecedens: conditionatum ex parte actus , nego antecedens". (Hyeronimus Vives, de Primatu Divinae libertatis, lic. 1, disp. 19, dist. 8, p. 685, Nº 105).

"a) Alia (decreta divina) sunt absoluta ex parte actus, et ex parte objecti: quae scilicet sunt actus de facto, et actu existentes in Deo, in quo consistit esse absolutum ex parte actus; et attingunt objectum suum independenter ab aliqua conditione explicite adducta, in quo consistit esse absolutum ex parte objecti; v. gr. volo Petrum in hoc occassione elicere assesum;.

b) Alia secundo dicuntur conditionata, tam ex parte actus, quam ex parte objecti: quae non sunt actus existentes, de facto in Deo, sed existerent si aliqua conditio poneretur; aut aliquid fieret, si ipsa in exercitio eligerentur: neque attingut objectum independenter ab aliqua conditione: v. gr. si ego decernerem assensum Petri, Petrus assentiretur: vel si Petrum possuero in tali occasione, consentiet: aut etiam si Petrus vellet consentire , ego concurrere velem ad consensum.

c) Alia tandem sunt media inter praedicta, absoluta quidem ex parte actus, conditionata vero ex parte objecti: quae nimirum sunt actus de facto existentes in Deo, volentes tamen actu objectum dependenter ab aliqua conditione: v. gr. Volo Petrum consentire, si cum vocavero in tali occasione...

Monemus vero claritatis gratia, semper nos loqui de hoc tertio decreto conditionis, absoluto ex parte actus, conditionato ex parte objecti, quoties inquirimus, utrum futura contingentia habeant suam certam et infallibilem futuritionem conditionatam ex decreto conditionato?" (Hieron. Vives, de Primatu divinae libertates, lib. 1; disp. 19, Nº 2 y 4, p. 649-50).

"Certo constat non dari in Deo decreta conditionata ex parte subjecti; quia cum involvant imperfectionem potentialitatis et suspensionis, Deo repugnant". (Billuart, t. I, diss. VI, art. VI, paraf. X, pag. 245).

"Objectum hujus voluntatis (antecedentis) in Deo esse salutem omnium ut futuram conditionate, si nempe non sit impeditiva majoris boni; vel, ut alii dicunt, est salus omnium ut futura imperfecte, et inchoative, quatenus vi illius voluntatis causae secundae praeparantur et determinantur ad existentiam illius, licet

Universidad Pontificia de Salamanca

imperfecte et impedibiliter". (Billuart, tom. I, disst. VII, art. VII, pag. 279-80).

"Unde cum S. Thomas quandoque dicit voluntatem beneplaciti semper impleri, intelligendus est non de voluntate beneplaciti generice sumpta, sed specifice et restricta ad voluntatem consequentem". (Billuart, tom. I, disst. VII, art. V, pag.270).

"Voluntas antecedens (providencia general) potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinae, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis quae exiguntur ad rectum ordinem in salutem". (D. Thomas, loc. cit., I sent. dist. 46, q. 1, art. 1).

"Idem hic, p. 1, q. 19, art. 6, ita ut secundum D. Thomam decretum salvandi omnes homines sic intelligi debeat in Deo: "Volo salvare omnes homines, si hoc non repugnat manifestationi meorum attributorum, ordini providentiae meo universalis, contingentive et defectibilitati hominum". (Billuart, I, 246).

NOTA.- El decreto debe ser: Volo salvare omnes homines, si ipsi non ponant impedimentum, et volo impedire ne ponant impedimentum nisi etc.

"Colleges tertio voluntatem consequentem esse voluntatem absolutam, antecedentem vero esse conditionatam, si nempe magis bonum non obstat". (Billuart, I, 269).

"Hujusmodi decreta (conditionata ex parte subjecti) a Deo obleganda sunt: nascuntur enim ex quandam animi suspensione et potentialitate, quae maximam dicit imperfectionem". (Gazzaniga, deScientia Dei, caput ultimum, Nº 211, tom. 1, p. 541).

(5) "Fateor gratiam vocationis et auxilia communia, effectus esse voluntatis antecedentis: nam ut ait D. Thomas in I Sent. dist. 46, q. 1, a. 1; "Hujus voluntatis effectus, est ipse ordo naturae in finem salutis, et promoventia in finem, omnibus communiter proposita, tam naturalia quam gratuita sicut potentiae naturales, et precepta legis et hujus modi". Haec, tamen non ideo hujus voluntatis antecedentis, quia scilicet Deus vult omnes homines salvos fieri, dicuntur effectus, quia per illa immediate sint volita et causentur: sed quia ad ejus objectum tamququm in finem ordinantur, et eorum efficax volitio ex illa oritur, sicut electio mediorum ex intentione finis: nullum enim inconveniens est ex intentione inneficaci finis pertinente ad voluntatem antecedentem oriri electionem efficacem mediorum non efficacium, quae spectat ad voluntatem consequentem". (Serra, loc. cit., q. 19, art. 6, tom. 1, pag. 579).

NOTA.- Fijarse en este texto curioso. Confiesa que son efecto de la voluntad antecedente, y que sin embargo pertenecen a la consiguiente. Su intención (fin) antecedente: su election (medio) consiguiente.

"Dicendum est tamen, duplicem esse providentiam; altera

Universidad Pontificia de Salamanca

quae praesupponit solum voluntatem antecedentem finis, que generalis providentia appelatur, quae respicit finem per medio suficientia --generalia-- et communia, quae omnibus dantur vel offeruntur: aliam quae praesupponit voluntatem consequentem finis, quae providentia specialis appellatur, quia erespicit finem in particulari per certa et determinata media efficacia ad consequtionem finis.

Si ergo de priori sit sermo, non requirit consecutionem finis. Et licet sit infallibilis quantum ad ordinem mediorum sufficientum: nam respectu eorum (esto es, mediorum non finis) praesupponit voluntatem consequentem, juxta ea quae diximus supra q. 19, art. 6: tamen non est infallibilis respectu assecutionis finis, et hoc est quod affirmat D. Thomas loc. cit. pro secunda sententia.

Si vero loquamur de posteriori providentia, omnino certa et infallibilis est, et praeter ordinationem rerum in finem requirit etiam consecutionem talis finis. et hoc docet D. Thomas loc. cit. q. 22, art. 1, tom. 2, pag. 10".

Hay que distinguir tres gracias:

a) la gracia suficiente para los actos imperfectos.

b) la gracia eficaz para los actos perfectos.

c) la gracia uberior para vencer o impedir la resistencia a la suficiente, cuando la voluntad ha puesto impedimento o va a ponerlo.

La primera es gracia ordinaria que Dios da a todos. La segunda es también gracia ordinaria, y Dios la da siempre que nosotros no pónemos impedimento a la suficiente, de tal manera que prius natura es poner impedimento que negar tal gracia. La tercera es extraordinaria. Esta tercera supone que la volúntad humana ha puesto de hecho impedimento o va a ponerlo. Esa gracia extraordinaria es la que Dios da como quiere y cuando quiere, y su negación precede a nuestra culpa, pero sin ella podemos de hecho no poner impedimento, y si no lo ponemos tenemos siempre la segunda graciao, o gracia eficaz.

La tercera no está para nada en nuestra mano, pues supone que ponemos impedimento a la primera, no haciendo o no orando.

Así se compagina: a) porque unas veces dicen los tomistas que poner impedimento es prius natura que la negación de la gracia, y otras veces que posterius natura: b) porque dicen unas veces que la gracia eficaz está en nuestra mano, y otras que no está.

(6) "Si autem insteiur quia providentia ad voluntatem consequentem pertinet, voluntas autem consequens semper impletur, et sic videtur quod providentia eventum ordinis in omnibus respiciat, et consequenter quod divitur de Veritate erit falsum, et retractatum in prima parte, et hoc loco:

Respondetur quod cum providentia duo includat, scilicet

volitionem finis aliquo modo et volitionem ordinis rerum ad finem; respectu ordinis rerum ad finem pertinet ad voluntatem consequentem, et sic semper impletur quod est provisum, quia omne quod est provisum ut habeat ordinem ad aliquem finem, illum ordinem sequitur: respectu autem finis pertinet ad voluntatem antecedentem, quantum ad aliqua provisa, ut vult Stus. Thomas de de Veritate et primo Sententiarum: per providentiam enim (ut ibi dicitur) omnes homines ad beatitudinem ordinantur, et tamen non omnes beatitudinem consequentur, licet quantum ad aliqua (provisa) etiam ad voluntatem consequentem pertineat. Unde assumptum falsum est quantum ad providentiam respectu finis, si universaliter sumatur". (Ferrariensis, in contra Gentes, 111, 94).

"In rebus autem creatis invenitu bonum non solum, quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem". (D. Thomas, q. 1, q. 23, a 1).

"Si hominis arbitrium in natura lapsa, quod ad vires naturales, ita in omnibus se habet, ac si in puris naturalibus esset conditum, cum in puris naturalibus conditum, saltem ad breve tempus omne bonum opus morale posset efficere, etiam in natura lapsa hac facta suppositione idem posset efficere.

Nec homo in natura lapsa solis suis naturae viribus cum generali Dei concursu ordinis naturalis, sine gratiae auxilio, potest efficere omne bonum ejus morale, collective, etiam ad breve tempus". (Lemos, Panoplia, tom. III, Pars II, pag. 27, 28).

"Utrum providentia sit infallibilis non solum quoad ordinationem mediorum in finem, sed etiam quoad assequtionem finis?.

Hic dissentiunt ipsi thomistae; utrinque fundati in D. Thoma. Partem affirmativam tenent Cajetanus, Bannes, Alvarez, Contensonus, Goudin, etc... Partem negativam tenent, Capreolus, Ferrariensis, Nazarius, Gonzales, quem citat et sequitur Gonet ... Ad quorum conciliationem dicendum arbitror quod cum, efficacia providentiae (quae, ut dictum est, in actu imperii circa media cosistit) pendeat in assequendo fine ex efficatia volitionis seu intentionis finis; ea providentia quae supponit voluntatem finis consequentem et absolutam, sit infallibilis non solum quoad ordinem et executionem mediorum, sed etiam quoad assecutionem finis, ea autem providentia quae supponit tantum voluntatem finis antecedentem et conditionatam, licet sit infallibilis quoad positionem mediorum, non sit tamen infallibilis quoad assecutionem finis. Quamvis ergo non sit in Deo nisi una providentia, potest tamen varie considerari: 1.o integreprout est ordinatio totius entis ad finem universalem qui est gloria Dei; 2.o prout se exerit in hoc vel illa rerum specie in ordine ad fines particulares, ... si igitur providentia consideretur integre, est infallibilis quoad assecutionem finis, quia ejus finis nempe gloria Dei, est efficaciter volitus; ut autem sese exerit in fines particulares non est semper infallibilis quoad assecutionem finis, quia tales fines non sunt semper efficaciter voliti... Ex his possunt conciliari testimonia Auctoris (D. Thomas) in speciem pugnantia. Quando dicit providentiam esse

infallibilem, ... intelligendus est de providentia quae supponit voluntatem consecuentem finis, ut est providentia generaliter et integre sumpta, et quales sunt etiam quaedam providentiae particulares, v. gr. praedestinatio. Quando vero dicet providentiam non esse infallibilem in assequendo fine, loquitur de providentia particulari quae supponit voluntatem finis antecedentem tantum et inefficacem". (Billuart, De Praedestinatione, diss. IX, art. I, pag. 400-401).

"Dicendum est tamen, duplicem esse providentiam ;alteram praesupponit solum voluntatem antecedentem finis, quae generalis providentia appellatur, qui respicit finem per media sufficientia generalia et communia, quae omnibus dantur vel offerentur: aliam quae praesupponit voluntatem consequentem finis; quae providentia specialis appellatur, quia respicit finem in particulari per certa et determinata media efficatia ad consequtionem finis. Si ergo de priori sit sermo, non requirit consecutionem finis, Et licet sit infallibilis quantum ad ordinem mediorum sufficientium (esto es mediorum non finis) , nam respectu earum prasupponit voluntatem consequentem, juxta ea quae diximus supra (q. 19, art. 6): tamen non est infallibilis respectu assecutionis finis, et hoc est quod affirmat D. Thomas loc. cit. prosecunda sententia.

Si vero loquamur de posteriori providentia, omnino certa et infallibilis est, et praeter ordinationem rerum in finem requirit etiam consecutionem talis finis, et hoc docet D. Thomas loc. cit. pro prima sententia". (Serra, Summa Commentariorum in primam part. D. Thomae, q. 22, art. 1, tom. 2; pag. 10).

(7) "Nullum est futurum conditionatum contingens quod non aliquid absoluti in se habeat, vel supponat, ratione, cujus decretum absolutum etiam in Deo postulat: nam omne tale conditionatum futurum, supponit causas inferiores de se ordinatas ad futurum, quantum est de se, et hunc ordinem de facto habent". (Juan de Sto. Tomás, q. 14, disp. 20, art. 2).

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XIII

DE LAS DIVISIONES DE LOS FUTUROS

199.- SER POSIBLE, SER FUTURIBLE, SER FUTURO.- Ante todo, recordemos lo ya dicho en otra parte, sobre los tres estados en que puede encontrarse un contingente, a saber: a) estado de posible: b) estado de futuro condicionado, c) estado de futuro absoluto.

En el primer estado que es el estado de posibilidad se predica del ser la mera no repugnancia a la existencia, sin predicarse aun la existencia misma. En el segundo estado, que es el estado de futuros condicionados, se predica ya la existencia pero no de una manera absoluta sino dependiente de una condición. En el tercer estado, que es el estado de futuros absolutos, no solamente se predica la existencia, sino que se predica de una manera incondicional.

Pasando por alto ciertas cuestiones que los teólogos suelen mover sobre el constitutivo tanto de la posibilidad de un ser como de su futurición, cuestiones que no son necesarias para nuestro objeto, solamente advertiremos o recordaremos tres cosas:

Primera, que sobre los posibles apenas hay disputa de importancia entre los teólogos, cuando se trata del medio de la ciencia divina. Todos los teólogos convienen, que es ciencia anterior a todo decreto divino: que es, por lo tanto, ciencia necesaria, y no libre para Dios: que es, en consecuencia, ciencia de simple inteligencia. Por lo tanto, su medio o conocimiento, es la esencia y las ideas divinas, sin mezcla alguna de voluntad de causalidad, o de decretos divinos (1).

Segunda, que los futuros condicionados suelen llamarse con el nombre más breve de futuribles, y que así los llamaremos casi siempre nosotros.

Tercera, que los llamados futuros absolutos son y se

Universidad Pontificia de Salamanca

llaman futuros en respecto a nosotros, esto es, con respecto a la medida sucesiva de nuestro ser, que es el tiempo: pero son y deben llamarse presentes o existentes con respecto a Dios, o con respecto a la medida del ser divino, que es la eternidad. Como el conocer es correlativo al ser, Dios conoce los futuros absolutos, como futuros para nosotros, pero no los conoce ni puede conocerlos como futuros para sí mismo, sino como presentes. El figurarse que Dios conoce los futuros como futuros para sí mismo, es un antropomorfismo al cual se siente naturalmente inclinada nuestra imaginación, y una de las causas que más han dificultado y enredado a juicio nuestro, la cuestión del medio de conocimiento de la ciencia divina.

Por lo tanto, a la cuestión de cuantos son los estados en que puede encontrarse un ser, la respuesta es diferente, según se entienda con respecto a nosotros, o con respecto a Dios.

Con respecto a nosotros, los estados del ser son cuatro: a) ser posible: b) ser futurible, o futuro condicionado: c) ser futuro absoluto : d) ser presente.

Pero con respecto a Dios el tercer estado, que es el estado de futuro absoluto no existe o se identifica con el estado de existente y por lo tanto, son solamente tres: a) ser posible: b) ser futuro condicionado o futurible: c) ser presente a la eternidad de Dios.

200.- DIVISION DE LOS FUTUROS.- Los teólogos de todas las escuelas suelen, con Sto. Tomás, dividir los futuros absolutos en tres clases: a) futuros puramente necesarios: b) futuros necesario-contingentes, o contingentes en sentido lato: c) futuros puramente contingentes, y que también suelen llamarse futuros libres.

Se llaman futuros puramente necesarios aquellos que están necesariamente contenidos en las causas naturales, de tal manera que su existencia no puede ser impedida por criatura alguna. Tal es, por ejemplo, el curso de los astros. Ese curso es curso necesario, y no libre, y es además inimpedible por ninguna otra

causa creada.

Se llaman futuros necesario-contingentes, o contingentes en sentido lato, aquellos que también están contenidos en sus causas de una manera necesaria, y no libre, pero que pueden ser impedidos por la acción de otra causa creada. Tales son las cosechas de los campos, o el quemar del fuego. Son cosas que se producen sin libertad, y por lo tanto, de una manera necesaria: pero puede su producción ser impedida por otras causas creadas, como las cosechas pueden ser impedidas por la tempestad o por la sequía, y el quemar del fuego puede ser impedido por el agua.

Por estar tales futuros contendidos en sus causas necesarias, se llaman necesarios: por ser impedibles, se llaman también contingentes, siendo por eso necesario-contingentes.

Se llaman futuros puramente contingentes los futuros libres; los cuales están contendios en su causa de una manera libre, y no necesaria, y que, por lo tanto, pueden ser impedidos por la causa misma que los produce (2).

Como ya indicamos en otra parte, esos futuros libres podrían todavía subdividirse en dos clases: Primera, en futuros que dependen de una moción o gracia divina a la cual la criatura puede resistir in sensu diviso, pero no in sensu composito, esto es, nunca resiste de hecho. Tales futuros se llaman futuros infalibles, esto es, no impedibles de hecho por la criatura. Segunda, en futuros que dependen de una moción o gracia divina, cual es la moción o gracia suficientemente eficaz, pero no perfectamente eficaz, a la cual la criatura puede resistir no solamente in sensu diviso, sino también in sensu composito, esto es, unas veces resite y otras no. Tales futuros se llaman futuros falibles, esto es, futuros a cuya existencia la criatura puede poner y no poner de hecho impedimento.

Esta última división en infalibles y falibles no se encuentra explícitamente hecha por los tomistas al tratar de los futuros: pero sí se encuentra explícitamente al tratar de la providencia especial y providencia general, llamando a la primera infali-

Universidad Pontificia de Salamanca



ble, y a la segunda falible, respecto a la consecución del fin particular. Ahora bien: sabido es que toda providencia divina envuelve decretos eternos y mociones temporales, y por lo tanto, envuelve futuros proporcionados a su naturaleza. ".(3)

Sobre la primera división de los futuros en necesarios, necesario-contingentes, y puramente contingentes o libres, conviene tener presentes dos cosas:

Primera, que los futuros necesarios, y los necesario-contingentes, se llaman necesarios con relación a las causas creadas. Pero no son necesarios, sino contingentes, con respecto a Dios, quien lo mismo puede impedir el curso de los astros, que el quemar del fuego, o cualquier otro efecto futuro de las causas creadas. En tales futuros la especificación está ya determinada en la naturaleza misma de las causas necesarias, y por lo tanto, es infalible que si tales causas obran según su naturaleza, se verificará el futuro. Pero no,es absolutamente infalible que obrarán según su naturaleza pues Dios puede dejar de promoverlas, y entonces no habrá ejecución del efecto, y aun puede también promoverlas de una manera sobrenatural o preternatural, tomándolas como, instrumento para efectos opuestos a lo que exigía connaturalmente su especificación o forma. Así puede Dios hacer no solamente que los astros no avancen en su curso, sino también el que retrocedan: como puede hacer, no solamente que el fuego no queme, sino también el que refresque en vez de quemar: como puede hacer que el untar los ojos con barro sirva para dar la vista a un ciego, cuando tal operación por su naturaleza es capaz de cegar a un sano.

Segunda, que aunque Sto. Tomás y los antiguos teólogos, bajo el nombre de futuros contingentes, entienden con frecuencia tanto los futuros necesario-contingentes, como los futuros contingentes o libres; los teólogos posteriores, sobre todo desde las disputas entre molinistas y tomistas acerca de la ciencia divina, entienden por futuros contingentes (como entenderemos siempre nosotros, mientras no se advierta lo contrario), los futuros

libres, pues esos son los únicos que ofrecen dificultad en estas cuestiones relativas a la concordia de la ciencia o voluntad divina con la libertad de la criatura.

201.- DIVISION DE LOS FUTUROS CONTINGENTES.- A su vez, los futuros contingentes, por los cuales entenderemos ya siempre los futuros libres, tienen varias divisiones .

En primer lugar, y como ya vimos hablando de los futuros en general, se dividen en absolutos y condicionados.

Se llaman absolutos aquellos cuya existencia no depende de condición alguna, v. gr. "Jesucristo vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos", o también, "todas las almas que ahora están en el purgatorio, estarán algún día en el cielo".

Por el contrario, se llaman futuros condicionados, aquellos cuya existencia depende o dependió de una condición, v.gr. "los Tirios y Sidonios se hubiesen convertido, si Jesucristo hubiese hecho ante ellos los milagros que hizo ante Corozain y Betsaida", o también, "Te salvarás, si perseveras en la gracia hasta el fin".

Estos futuros condicionados, se subdividen en condicionados de conexión infalible, en condicionados de conexión probable, y en condicionados sin conexión alguna, que se llaman inconexos o "disparados".

Se llaman futuros condicionados con condición infalible, aquellos en que, puesta la condición, se pone o sigue infaliblemente lo condicionado, v. gr. "Si Dios quiere con voluntad absoluta que una cosa se haga, esa cosa se hará", o "Si Dios da a un pecador gracia infaliblemente eficaz para convertirse, ese pecador se convertirá".

Se llaman futuros condicionados probables, aquellos en que, aun puesta la condición, no es cierto, sino solamente más o menos probable que sucederá lo condicionado v. gr. "Si Pedro reza todos los días el Santo Rosario, se salvará"; "Si a un avaro se le ofrece mucho dinero para que diga una mentira, la dirá".

Se llaman futuros condicionados inconexos aquellos en que, entre la posición de la condición y la posición de los condicionados no existe relación alguna ni cierta ni probable v.gr. "Si el árbol florece, me tocará la lotería".

En fin, todos esos futuros condicionados de cualquiera clase que sean pueden subdividirse en dos clases: a) futuros condicionados cuya condición se pondrá de hecho, y por lo tanto, son futuros que han existido, existen o existirán; b) futuros cuya condición jamás se pondrá, y por lo tanto, son futuros que nunca han existido, existen ni existirán (4).

202. DOS OBSERVACIONES ACERCA DE LOS FUTUROS CONDICIONADOS.- Acerca de los futuros condicionados, cuyas divisiones acabamos de indicar, conviene tener presente dos cosas:

Primera, que cuando en la proposición en que formulamos un futuro condicionado, entra como condición expresa algo que por su esencia misma está infalibkemente conexo con la existencia de lo condicionado, tales futuros no son futuros condicionados contingentes, sino absolutamente necesarios y por lo tanto, su verdad, y la ciencia que Dios tiene de su verdad, no depende de ningún decreto la voluntad libre de Dios, sino que es anterior a ella.

Así, sin decreto alguno, o antes de todo decreto, Dios sabe infaliblemente que "si crea una circunferencia, la creará con radios iguales", y que "si quiere con voluntad absoluta o con decreto absoluto, que una cosa se haga, esa cosa se hará".

Tales proposiciones condicionales son verdaderas, y por lo tanto, son objeto de ciencia divina, antes de que exista decreto alguno de Dios, o ejercicio alguno de la libertad divina. Para verlo, no hay más que dar forma absoluta a esas proposiciones que tienen forma condicional, y entonces equivalen a los siguientes: "toda circunferencia tiene radios iguales", "todo lo que Dios quiere con voluntad absoluta que se haga, se hace". Es evidente que esas proposiciones son de verdad esencial y por lo tanto, son absolutamente necesarias; no de verdad puramente existencial, ni

Universidad Pontificia de Salamanca

por lo tanto, contingentes. La verdad de la primera de esas dos proposiciones la ve Dios en la esencia misma de la circunferencia, aunque jamás existiese circunferencia alguna. Igualmente la verdad de la segunda proposición la ve Dios en la esencia misma de su voluntad o decreto, no en su existencia, pues la vería igualmente aunque jamás existiese decreto alguno o ejercicio alguno de la libertad divina. Son, pues, futuros condicionados necesarios, no contingentes. Pertenecen, por lo tanto, a la ciencia necesaria de Dios, no a su ciencia libre. Dios no fue libre en saber esa clase de futuros condicionados: lo sabe por necesidad.

Por lo tanto, siempre que entre molinistas y tomistas se discute sobre en qué ciencia ve Dios los futuros condicionados o futuribles, se entiende de los futuribles contingentes, esto es, de aquellos en que no entra como condición expresa una cosa que, por su esencia misma, esté infaliblemente conexa con lo condicionado.

Hemos dicho que no lo está "por su esencia misma", porque si la conexión, entre la condición y lo condicionado fuese infalible, no por su esencia misma sino por libre disposición de Dios, tales futuros condicionados serían verdaderamente contingentes, y la ciencia de Dios sobre tales futuros condicionados es ciencia libre (5). Así, por ejemplo, los futuros condicionados de que "Si Pedro recibe verdaderamente el bautismo, recibirá el carácter bautismal", "Si Juan con ignorancia vencible permanece fuera de la Iglesia católica, se condenará". Tales proposiciones o futuros condicionados, a pesar de su infalibilidad, son verdaderamente contingentes, y pertenecen a la ciencia libre de Dios, pues suponen el decreto divino. Dios pudo, si hubiese querido, no saber tales futuros condicionados, con solo no haberlos decretados, esto es, con solo no haber instituído el bautismo o la Iglesia.

La segunda observación que hay que tener presente sobre los futuros condicionados, es que los molinistas entienden por futuros

Universidad Pontificia de Salamanca

condicionados, tanto los futuros condicionados cuya condición se pondrá de hecho, como aquellos cuya condición nunca se pondrá y que por lo tanto entienden por futuros condicionados tanto los futuros condicionados que nunca han existido, existen o existirán, como aquellos que han existido, existen o existirán.

En cambio; los tomistas suelen entender solamente por futuros condicionados, aquellos cuya condición nunca se pondrá, y por lo tanto, que nunca han existido, existen ni existirán: mirando como futuros absolutos, y no como futuros condicionados, aquellos futuros condicionados cuya condición se pondrá en el tiempo, y que por lo tanto, han existido, existen o existirán.

Aunque esta segunda observación parezca de poca importancia, por ser cuestión de nomenclatura, hay que tenerla presente para entender, tanto a los tomistas como a los molinistas, cuando hablan de futuros condicionados. Así por ejemplo, como veremos a su tiempo, hay tomistas que han negado que Dios conozca infaliblemente todos los futuros condicionados, como los hay que dudan de ello. Los molinistas echan con frecuencia en cara al tomismo esa doctrina. Cualquiera que no entienda bien la nomenclatura tomista, al oir que niegan algunos tomistas que Dios conozca todos los futuros condicionados, se figurará que niegan a Dios el conocimiento de algo, esto es, de algo de ser . Ahora bien; jamás se le pasó por la cabeza a tomista alguno el negar a Dios el conocimiento de algo que ha sido, es o será. Si algunos tomistas, pues, niegan que Dios conozca todos los futuros condicionados es porque entienden por ese nombre aquellos futuros que nunca han sido, son ni serán, y que por lo tanto, no tienen ser alguno en sí mismos ... No pueden tener más ser que el que tengan en el decreto divino, si es que a Dios le ha placido el decretarlos. Ahora bien, como Dios es libre en decretarlos o no, e ignoramos si Dios los ha decretado todos, de ahí la cuestión de si Dios los conoce o no todos, como veremos a su tiempo.

---

(1) "Futuritio conditionata non relinquit rem in statu

possibilitatis, sed transfert ad statum aliqualis futuritionis (mediat enim inter possibilitatem et futuritionem absolutam). Item; est aliquid reale , aliquid verum et cognoscibile, ac tandem dicit aliquam actualitatem quam non dicit possibilitas nimirum ordine ad existentiam si ponatur conditio; atqui 1.o res non potest transire a statu possibilitatilis ad statum aliqualis futuritionis per seipsam : neque per voluntatem divinam praecise ut potentem, cum haec relinquat rem in statu possibilitatis: ergo per voluntatem divinam aliter dispositam quam erat in illo priori signo in quo res concipiebatur tantum possibilis: disponitur autem aliter per suum decretum. 2. o Ista realitas, ista veritas et actualitas quam dicit futuritio conditionata, non potest subterfugere divinam causalitatem: Deus autem nihil causat extra se, nisi ad id libere determinatus.

Huic fundamentali rationi varie respondent adversarii.... Tertio respondent et communius... (quod) futura conditionata nec sunt nec erunt, sed solum essent si poneretur conditio: ergo sufficit si eis assignetur decretum non quod sit actu, sed quod esset si poneretur conditio.

Sed contra. Haec responsio quam urget Tournely q. 6, a.3 sub finem, et cui potissimum confidunt adversarii, mera est evasio. Unde nego discrimen allatum in prima propositione inter futurum absolutum et conditionatam; et ad ejus probationem distinga minorem: futura conditionata nec sunt nec erunt, etc. Quoad actuale exercitium existentiae ad quam sunt futura, concedo minorem: non sunt, nec erunt, etc. quoad actualem veritatem seu rationem futuritionis conditionatae, nego minorem. et in hoc magis est hallucinatio adversae sententiae.

Explicatur solutio. Verum est quidem quod futura conditionata non ext actu, id est non existant in re ea existentia ad quam aliquando habendam sunt futura, nec etiam sic existunt futura absoluta: alias non forent futura, sed praesentia. Pro futuris ergo conditionatis sic sumptis debet assignari causa quae esset si poneretur conditio, sicut pro futuris absolutis sic sumptis debet assignari causa quae aliquando erit. Attamen sunt actu quoad veritatem seu rationem futuritionis conditionatae vel absolutae; vere enim sunt actu futura conditionata vel absolute, et pro illa futuritione actuali absoluta vel conditionata, quae non est ens rationis nec pura possibilitas, debet assignari causa quae sit actu: et sicut pro futuritione absoluta ipsimet adversarii in objectione assignant decretum absolutum actu existens, ita pro actuali futuritione conditionata debet assignari decretum conditionatum actu existens. Hinc sic argumentor ad hominem. Quamvis futura absoluta non existant actu, quia tamen sunt actu futura absolute, pro veritate hujus futuritionis absolutae assignatis causam quae sit actu, scilicet decretum absolutum actu existens:ergo pariter, quamvis futura conditionata non sint actu, quia tamen sunt actu futura conditionate, debet eis assignarincausa quae sit actu, scilicet decretum conditionatum actu existens". (Billuart, De Scientia Dei, dissrt. 6. a de scientia Media, art. 6, 5.o, pp. 213-4).

"Per scientiam visionis Deus scire non dicitur, nisi quae sunt extra ipsum". (D. Thomas, de Veritate, q. 2, art. 9, ad 2).

"Scientia divina, licet in se sit unica, ratione tamen diversorum objectorum materialium quae attingit, dicitur visionis, approbationis et simplecis intelligentiae. (Billuart, de Deo, dissert. 9, art. 2, de praedestinatione, Diss. tertio, p. 403).

"Etenim ad futuritionem sensum concurrit, tum scientia simplicis intelligentiae (modo supra explicato) prosecibendo modum quo res illa possunt fieri; tum etiam divina voluntas intendens efficaciter futuritionem earum: et ex vi hujus voluntatis (y fijarse que trata de voluntad eficaz) habent initiative rationem futurorum. Semel autem posita hac determinatione, et intentione efficaci, statum scientiae simplicis intelligentiae, quo secundum se et cum praecisione sumpta, retinet rationem et conceptum talis scientiae, habet, ut subest divinae voluntati et intentioni ejus liberae, esse sub conceptu scientiae visionis ut talis (será de visión en cuanto aprobación, no de visión en cuanto visión, pues todavía falta la elección de los medios, y el imperio o ejecución, sin el cual no hay existencia): et ita ipsa est, quae deinde dirigit ad opus, et quae influit tunc ad electionem mediam, quae supraquitur, tum etiam (modo infra explicando) ad imperium, quod post electionem et ab aeterno datur, ratione quorum habet res esse adaequate futura, scilicet tan in ordine intentionis, quam executionis". (Salmanticenses, de Scientia Dei, tract. III, disp. 5, dub. 2, Nº 27, tom. I, pag. 439).

Notar primo, que el decreto aun el eficaz, no hace a la cosa sino incoative futura. Es una señal de que el decreto nunca se cierra, o es absoluto o infaliblemente eficaz, hasta después del imperio, esto es, hasta la ejecución o existencia de la cosa en la eternidad.

Notar secundo, que llama divisón a la ciencia cuando todavía no es sino incoativa futura, o sea, antes de la elección y ejecución. Eso es decir que tal ciencia de visión no es de visión, en cuanto visión, sino de visión en cuanto aprobación.

Notar tercero, que las tres ciencia (simple inteligencia - aprobación- visión) equivalen a ciencia de posibles, ciencia de futuros incoados (que son siempre impedibles por Dios, y por lo tanto, condicionados) y ciencia de futuros acabados o existentes.

(2) "Posible (o contingente) autem dicitur quod ad neutrum est OMNINO DETERMINATUM, sive se habeat magis ad unum quam ad aliud, sive se habeat aequaliter ad utrumque, quod dicitur contingens ad utrumibet". (S . Thomas, Periherm. , I, lect. I4).

"Controversia in hoc stat, quia nostra sententia dicit Deum habere decretum quo resolutòrie et firmiter VULT aliquid fieri, si talis conditio ponatur. Opposita vero sententia (scilicet scientia media Molinae) dicit quod Deus COGNOSCIT aliquid faciendum si talis conditio ponatur; dependenter quidem a voluntate Dei quam pro illa occasione habebit, nam sine voluntate Dei certum est nihil fieri posse de facto, sed haec voluntas nondum est de facto et

resolutorie in Deo, sed pro tali occassione vel conditione habenda dicitur, et ideo ponunt decretum conditionatum etiam ex parte actus". (Joannis a Sto. Thoma, De Scientia Dei, tom. 2, disp. 20. art. 2, Nº. 12, p. 577).

"Unde obiter colligitur, quod latius secuenti articulo expendetur, quod nullum est futurum conditionatum contingens, quod non aliquid absoluti in se habeat vel supponat, ratione cujus decretum absolutum (Por parte del sujeto) etiam in Deo postular: nam omme tale conditionatum futurum supponit causas inferiores de se ordinatas ad futurum quantum est de se et hunc ordinem de facto habent (si son condicionados, cuya condición dependa en algo de la criatura) : vel si sit futurum non dependens a causis inferioribus, sed inmediate a Deo, saltem habebit de facto et determinate hanc veritatem quod posita illa conditione accideret, quae est denominatio extrinseca a determinatione seu voluntate divina proveniens... Si ergo hanc determinationem de facto babet etiam sic determinatum decretum postulare et determinare potest". (Ibid. , nº 20, p. 583l).

"Ut omnes auctores scientiae medie supponunt et est per se notissimum, quando Deus cognoscit quid Petrus faceret tali vel tali occasione preventus, non potest id cognoscere nisi etiam cognoscendo concursum suum sine quo talis actus vel effectus exire non potest , et consequenter debet cognoscere decretum quod habebit in tali occasione de concurrendo cum Petro, quod tamen vicunt de factó non habere Deum, sed cognoscere quod habebit sub illa conditione, et vocant hoc decretum conditionatum ex parte actus. Haec non negant auctores scientiae mediae". (Joan, a Sto. Thoma, de Scientia Dei, disp. 20, art. 4, Nº 33, tom. 2, p.637).

"In his autem quae consequuntur finem per principium naturae, invenitur quidam gradus: eo quod quorundam rerum natura impediri non potest a consecutione effectus sui: et iste est gradus in corporibus caelestibus: unde in his nihil contingit non intentum a Deo ex defectu ipsorum, et propter hoc Avicena dicit quod supra rem lunae non est malum, loquens de malo naturae.

"Alius autem gradus naturae est quae impediri potest et deficere, sicut natura generabilium et corruptibilium... unde hanc naturam (Deus) condidit praesciens defectum contingentem, qui est malum naturae, sed non intendendo. Sed ita providit ut si malum contingeret ex defectu alicujus naturae, ordinaretur in bonum". (D. Thomas, I Sent. , dist. 39, q. 2, a. 2).

"Sed in nobilioribus creaturis invenitur aliud principium praeter naturam, quod est voluntas: quod quanto vicinius est Deo tanto a necessitate naturalium causarum magis est liberum, ut dicit Boetius: et ideo ex conditione sua secuitur quod rectum ordinem tenere possit tendendo in finem, et etiam deficere. Si autem inevitabiliter in finem tenderet, per divinam providentiam tolleretur sivi conditio suas naturae, ut dicit Dionysius: et ideo taliter a Deo instituta est ut etiam deficere posset : ita tamen quod in potestate ejus esset DEFICERE VEL NON DEFICERE Istud autem non contingebat de defectu naturalis principii.

Universidad Pontificia de Salamanca

Et istos defectus, contingentes praeter intentionem providentiae , praescivit Deus et ordinavit eos in bonum non naturae tantum, sed etiam similis generis, sicut in bonum justitiae, quod ostenditur cum culpa per paenam in bonum ordinatur voluntatis aliorum, qui per eorum nequitiam, vel corripiuntur de peccatis, vel in meritis et gloria crescunt, et in multa alia quae humana ratio non sufficit explicare.

Unde patet quod bonum et malum sujacent divinae providentiae, sed malum tamquam praescitum et ordinatum, sed non ut intentum a Deo : bonum vero quasi intentum " . (D. Thomas, I Sent., dist. 39; q. 2, ar. 2).

"Cum autem aliquid est in praesenti, habet esse in seipso, et ideo vere potest dici de eo quod est: sed quandiu aliquid est futurum, nondum est in seipso: est autem aliqualiter in sua causa. Quod quidem contingit tripliciter, uno modo, ut sic sit in sua causa, ut ex necessitate ex eo proveniat: et tunc determinate habet esse in sua causa, unde determinate potest dici de eo quod erit.

Alio modo aliquid est in sua causa, ut quae habet inclinationem ad suum effectum, quae tamen impediri potest, unde hoc DETERMINATUM est in sua causa, sed MUTABILITER: et de hoc vere dici potest, hoc erit , sed non per omnimodam certitudinem.

Tertio aliquid est in sua causa PURE IN POTENTIA quae etiam non magis est determinata ad unum quam ad aliud. Unde reliquitur quod nullo modo potest de aliquo eorum determinate dici quod sit futurum". (D. Thom., Perih. , cap. ult. , lect. 13).

(3) "Deus comprehendens omnia, certo cognoscit et judicat de quolibet futuro conditionato, quod futurum sit, eo tamen modo quo futurum est: Nam futurum conditionatum necessarium, sive ex cujus conditione sequitur necessario illud esse futurum, certo cognoscit tamquam necesarium, sive necesario futurum sub ea conditione: futurum conditionatum infallibile certo cognoscit tamquam infallibiliter futurum: futurum denique conditionatum fallibile certo cognoscit tamquam fallibiter futurum.

Sed superest difficultas, per quam scientiam Deus cognoscat fututum conditionatum fallibile: nam , ut diximus, futurum conditionatum necessarium et infallibile cognoscit per scientiam simplicis intelligentiae: de futuris etiam disparatis certum est , quod ea non cognoscit, nisi in suo decreto, quo tribuit conditioni connexionem cum effectu, cui dicitur futurus : v.gr. illud futurum conditionatum quod habetur IX Regum XIII, ubi Elisaeus dixit ad Joas Regem Israel: "si percussises (terram) quinquies, aut sexies , aut septies, percussises Syriam usque ad consummationem ", Deus revelaverat Elisaeo, atque ad- Deus cognoscebat illud: sed non cognoscebat illam percussionem et consummationem Syriae tamquam effectum tui ex natura sua rei sequeretur ex percussione terrae, facta quinquies, vel sexties vel septies, ut est evidentissimum. Ergo cognoscebatn illam ex vi sui decreti, quo statuerat quod si Joas quinquies etc. percussisset

terram, etiam percussurus esset Syriam usque ad consummationem. Et in hoc omnes fere conveniunt.

Superest ergo difficultas solum de futuris conditionatis, quorum conditio habet tantum probabilem et liberam connexionem cum re , quae dicitur futura: v. gr. "Si Petrus ponatur in his aut illis circunstantiis et praeveniatur tali vel tali auxilio moraliter duntaxat excitante, consentiet": Difficultas, inquam est , utrum Deus cognoscat hujus generis conditionata in suo decreto vel independenter ab illo , seclusa etiam reali praesentia rerum in aeternitate. Aliqui enim recentiores volunt Deum illa cognoscere: et hanc cognitionem vocant scientiam mediam : nos vero ex nostris principiis illam scientiam rejicimus". (Reginaldo, loc. cit., pag. 239).

"Futurum ergo absolutum est duplex: alterum omnino infallibile , et omnibus modis tale , de quod ab aeterno ficit verum esse futurum, et de quo aliquo tempore verificatur existere: alterum futurum est tale praecise, per hoc , quod causae sint determinatae ad dandum illis existentiam: cum quo compocitur quod illam postea nonn habeat,quia a posteriori causa inferiorum causarum detractio impediri potest: cujus futuri meminit Aristoteles lib. 2 de Generatione, cap. 11, textu 60, addactus a D. Thoma locis infra referendis ". (Bolivar, tractatus 3, de Scientia Dei libera, dub. 1, Nº 1, pag. 167).

"Inter voluntatem antecedentem et consequentem hoc extat discrimen, quod prima non habet annexam infallibilitatem, eventus: bene tamen secunda, ut cum D. Thoma tradit communis theologia. (Godoy, disp. theol. , q. 14, tract. 4, disp. 39, Nº 22, tom. 2, p. 69).

"Nostra conclusio: Non est de ratione providentiae quod sit infallibilis quoad finis particularis consequtionem... hoc D. Thomas quibus id aparte docet , et exemplo explicat. Unde sententiam istam magis communiter defendum theologi tam thomistici quam extraenei... sed praenotare oporte jam omnes teologos convenire in eo quod generalis providentiae infallibiliter etiam consequatur finem primarium per se ab eo inspectum, quam esse gloriam Dei et manifestationem suorum attributorum supra discimus". (Montalban, pag. 399-404).

"Dum ergo Angelicus doctor affirmat quod providentia Dei est certa et immutabilis quoad eventus consequtionem legitur de providentia simpliciter tali; sicut cum dicit quod voluntas Dei semper impletur, loquitur de voluntate Dei simpliciter tali, ut ipse S. Doctor ibi at 6 explicat; nam sermo absolutus de his quae simpliciter significantur, intelligendus est. Cum hoc autem bene componitur quod sicut datur alia voluntas antecedens in Deo, quae non impletur ita etiam datur providentia ei inixae, quae non impletur" (Montalban, pag. 405).

"Ultimo objicies contra explicationem tertiae et ultimae particulae seu contra discrimen, quod positum est inter providen

Universidad Pontificia de Salamanca

tiam et praedestinationem, nimirum quod de ratione praedestinationis non solum sit ordinatio mediorum in finem, verum etiam inferre infallibiliter assecutionem ipsius finis, secusvero de ratione providentiae. Nam imprimis hoc videtur esse contra D. Thomam , q. praecedenti, art. 4 ad 2, ubi incluit: "In hoc est imobilis et certus divinae providentiae ordô, quod ea, quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo, quo ipse providet, sive necessario, sive contingenter". Et in solutione ad 3 addit : "quod divina providentia non deficit a suo effectu, ne que a modo eveniendi quem previdit" . Et III contra Gentes, cap. 94, ubi repetit, quod ordo divinae providentia immutari omnino non potest, et quod divina praevissio omnino casari necuit...

Ad ultimum respondetur , D. Thomas in illis testimoniis loqui de providentia non qua ratione est providentia generalis, sed secundum quod est providentia specialis, sive ordinis naturalis, sive supernaturalis, sive hypostatici". (Salmanticenses de praedestinatione, disp. 2. a, dub. 4, tom. 2, Nº 152 y 169, pag. 306 y 309).

"Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in causa secunda, ut potet in floritione arboris, cujus causa remota est motus solis, promima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit . Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium : sed effectus producuntur ab ipso per operationes causarum secundum, et ideo mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ut motum solis et hujusmodi: sed mediantibus causis contingentibus, producit effectus contingentes". (D. Thom . I Sent. dist. 38, q. I, art. 5).

NOTA.- Fijarse en el; impedimento virtutis generativae, la causa misma.

"Dicendum est tamen, duplicem esse providentiam, alteram praesupponit solam voluntatem antecedentem finis, quae generalis providentia appellatur, qui respicit finem per media sufficientia generalia et communia, quae omnibus dantur vel offeruntur: aliam quae praesupponit voluntatem consequentem finis, quae providentia specialis appelatur, quia respicit finem in particulari per certa ex determinata media efficatia ad consequtionem finis. Si ergo de priori sit sermo, non recuirit consequtionem finis, Et licet sit infallibilis quantum ad ordinem mediorum sufficientiam (esto es, mediorum non finis) , nam respectu eorum praesupponit voluntatem consequenter, juxta ea quae diximus supra (q. 19, art. 6): tamen non est infallibilis respectu assequtionis finis, et hoc est quod affirmat D. Thomas loc. cit. pro secunda sententia.

Si vero loquamur de posteriori providentia, omnino certa et infallibilis est , et praeter ordinationem rerum in finem recuirit etiam consequtionem talis finis, et hoc docet D. Thomas l. cit. pro prima sententia (Serra, Summa commentariorum in primam part. D. Thomae, q. 22, art. 1, tom. 2, pag. 10) idcirco assur -

Universidad Pontificia de Salamanca

gendum est altius, ut videamus distinctionem gratiae sufficientis et gratiae efficacis esse revera fundatam supra distinctionem ordinis generalis providentiae et ordinis specialis praedestinationis. Praedestinatio, inquit D. Thomas, est quidam motus providentiae; sed addit aliqua specialia super eam (I Sent. dist. 4, q. I, a. 2, ad 4) —Conclusio— divisio divinae gratiae in sufficientem et efficacem habet suum angulare fundamentum in distinctione divinae voluntatis in antecedentem et consequentem". (Del Prado, De Gratia, II, pag. 32 y 33).

"Duplex itaque voluntas Dei: antecedens et consequens; conditionata et absoluta. Duplex ordo divinae sapientiae, nempe: secundum generalem providentiam et secundum praedestinationem. Duplex gratia: sufficiens et efficax; dans posse salvari et largiens ipsam actualitatem salutis per justificationem, per usum gratiae justificantis, per in bonum perseverantiam ac per glorificationem. (ib. ib. ib., pag. 40). Antes (ib. p. 42) había dicho que utraque est infallibilis quoad ordinem (lo cual es verdad), pero dando a entender que también quoad effectum (lo cual no es verdad).

"Anon providentia generalis sit infallibilis quoad exitum affirmant (videntur affirmare) Cajetanus et Bañez. Negant Capreolus, Ferrariensis, Nazarius, Gonsales, Serra, et videtur verior et doctrinae Sti. Thomae conformior". (Gonet, tom. 2, pag. 280).

Stus. Thomas, q. 23, art. 7, dicit quod "numerus vel bonum, vel culicum, vel aliquorum hujusmodi non est praeordinatus". (Billuart I, 399). "Hoc est, per se". (Ibidem).

(4) "Deus comprehendens omnia, certo cognoscit et judicat de quolibet futuro conditionato, quod futurum sit, eo tamen modo quo futurum est: nam futurum conditionatum necessarium, sive ex cujus conditione sequitur necessario illud esse futurum, certo cognoscit tamquam necessarium, sive necessario futurum sub ea conditione: futurum conditionatum infallibile certo cognoscit tamquam infallibiliter futurum: futurum denique conditionatum fallibile certo cognoscit tamquam fallibiliter futurum.

Sed superest difficultas, per quam scientiam Deus cognoscat futurum conditionatum fallibile: nam, ut diximus, futurum conditionatum necessarium et infallibile cognoscit per scientiam simplicis intelligentiae: de futuris etiam disparatis certum est, quod ea non cognoscit, nisi in suo decreto, quo tribuit conditioni conexionem cum effectum, qui dicitur futurus; v. gr. illud futurum conditionatum quod habetur IX Regum XIII, ubi Elisaeus dixit ad Joas Regem Israel: "Si percussisses (terram) quimquies, aut sexies, aut septies, percussisses Syriam usque ad consummationem", Deus revelaverat Elisaeo, atque adeo Deus cognoscebat illud: sed non cognoscebat illam percussionem ut consummationem Syriae tamquam effectum qui ex natura sua rei sequeretur ex percussione terrae, facta quinquies, vel sexties vel septies, ut est evidentissimam. Ergo cognoscebat illam ex vi sui decreti, quo sta

tuerat quod si Joas quinquies etc. percussisset terram, etiam postea percussurus esset Syriam usque ad consummationem. Et in hoc omnes fere congeniunt.

Superest ergo difficultas solum de futuris conditionatis, quorum conditio habet tantum probabilem et liberam conexionem cum re, quae dicitur futura: v/ gr/ "Si Petrus ponatur in his aut illis circumstantus, et praeveniatur tali vel tali auxilio moraliter duntaxat excitante, consentiet": Difficultas, inquam est, utrum Deus cognoscat hujus generis conditionata in suo decreto, vel independenter ab illo, seclusa etiam reali praesentia rerum in aeternitate. Aliqui enim recentiores volunt Deum illa cognoscere: et hanc cognitionem vocant scientiam mediam: nos vero ex nostris principiis illa scientiam rejicimus". (Reginaldo, loc. cit., pag. 239).

"Praexigitur etiam et electio (in praedestinatione); per quam ille qui in finem INFALLIBILITER dirigitur, ab aliis separatur qui non hoc modo in finem diriguntur". (D. Thomas, de Veritate, q. VI, de praedestinatione, art. 1, in fine c.).

"Objicies... quod si tale auxilium (genrale--gratia sufficiens) esse debitum, non posset hominis sine injuria denegari : et sine injuria illud multoties denegat Deus: ergo...

Respondetur: tale auxilium esse debitum naturae humanae, et individiis nonisi ratione illius quod autem est debitum ratione naturae, non exposcit quod in omni individuo naturae servetur, sed sufficit inveniri in aliquo individuo, ut patet a simili de qualibet alia perfectione naturae humanae debita praeter essentialem, quae non propterea necesse est inveniri in quolibet individuo; est tamen necesse inveniri in aliquo. Unde quod probat argumentum est omnibus individuus sine injuria negari non posse praedictum auxilium, quod fatemur.

Hinc hoc debitum vocatur contingens et fallibile respectu ad individua, quia non est necesse adimpleri in omnibus, nec semper, sed aliquando et in aliquibus, ut contingit in perfectionibus debitis sed ab extrinseco impedibilibus". (Carrasco, Dubia praecipua Thel.sch. de gratia Dei resol. 111, pag. 379, col. 1, a., Nº 68).

"Respondeo objectum hujus voluntatis in Deo (scilicet voluntatis antecedentis) esse salutem omnium ut futuram conditionate, si nempe non sit impeditiva majoris boni: vel, ut alii dicunt est salus omnium ut futura imperfecte et inchoative, quatenus vi illius voluntatis causae secundae praeparantur et DETERMINANTUR ad existentiam illius, licet imperfecte et IMPEDIBILITER". (Billuart, de Deo, diss. 7, a. 6, 3, circa finem, pag. 279-280).

"Hoc futurum conditionatum: "Si decrevero efficaciter Petri consensum, Petrus consentiet", non esse futurum contingens de quo procedit quaestio, sed futurum necessarium, non necessitate consequentis, sed consequentiae, proinde cognosci per scientiam simplicis intelligentiae". (Billuart, I, 244).

(5) "Advertendum tamen est futura conditionata dupliciter posse considerari. Primo in vi illationis, et in rigore consequentiae... secundo illa futura conditionata possunt considerari, non in illationis et consequentiae sed ratione concomitantiae quam effectus habet cum conditione, et qua fundatur in aliqua promissione, vel proposito, aut pacto, vel in divino decreto connectante extrema... et sic dicimus illa cognosci per scientiam visionis, quatenus libera est et approbationis, et quatenus supponit in voluntate divina decretum absolutum ex parte subjecti et conditionatum ex parte objecti". (Gonet, de scientia Dei, disp. 5, Nº 24, tom. 1, pag. 456).

"Deus comprehendens omnia, certo cognoscit et judicat de quolibet futuro conditionato, quod futurum sit, eo tamen modo quo futurum est: nam futurum conditionatum necessarium, sive ex cujus conditione requitur necessario illud esse futurum, certo cognoscit tamquam necessarium, sive necessario futurum sub ea conditione: futurum conditionatum infallibile certo cognoscit tamquam infallibiliter futurum: futurum denique conditionatum fallibile certo cognoscit tamquam fallibiliter futurum.

Sed superest difficultas, per quam scientiam Deus cognoscat futurum conditionatum fallibile: nam, ut diximus, futurum conditionatum necessarium et infallibile cognoscit per scientiam simplicis intelligentiae: de futuris etiam disparatis certum est, quod ea non cognoscit, nisi in suo decreto, quo tribuit conditioni connexionem cum effectu, qui dicitur futurus: v. gr. illud futurum conditionatum quod habetur IX Regum XIII, ubi Elisaeus dixit ad Joas Regem Israel; "Si percussisses (terram) quinquies, aut sexies, aut septies, percussisses Siriam usque ad consummationem", Deus revelaverat Elisaeo, atque adeo Deus cognoscebat illud: sed non cognoscebat illam percussionem et consummationem Syriae tamquam effectum qui ex natura sua rei sequeretur ex percussione terrae, facta quinquies, vel sexties vel septies, ut est evidentissimum. Ergo cognoscebat illam ex vi sui decreti, quo statuerat quod si Joas quinquies etc. percussisset terram, etiam postea percussurus esset Syriam usque ad consummationem. Et in hoc omnes fere conveniunt.

Superest ergo difficultas solum de futuris conditionatis, quorum conditio habet tantum probabilem et liberam conexionem cum re, quae dicitur futura: v. gr. "Si Petrus ponatur in his aut illis circumstantis, et praeveniatur tali vel tali auxilio moraliter duntaxat excitante, consentiet": Difficultas, imquam est, utrum Deus cognoscat hujus generis conditionata in suo decreto, vel independenter ab illo, seclusa etiam reali praesentia rerum in aeternitate. Aliqui enim recentiores volunt Deum illa cognoscere: et hanc cognitionem vocant scientiam mediam: nos vero ex nostris principiis illam scientiam rejicimus". (Reginaldo, loc. cit., pag. 239).

"Respondeo secundo distinguenda esse futura conditionata: alia enim sunt, quorum conditio infallibiliter est connexa cum

Universidad Pontificia de Salamanca

rei eventu, ut ex gr. "Si Petrus habuerit gratiam efficacem, convertetur". Haec futura sunt necessaria, necessitate consequentiae et infallibilitatis, et haec cognoscuntur, per scientiam simplicis intelligentiae: eamdeque scientia potest Deus cognoscere, ea gratia, quam Judaei repulerunt, Tyrios esse convertendos: quia cognoscit, eam futuram fuisse victricem et efficacem. Neque in istis futuris cognoscendis ullo videtur opus esse decreto.

Alia autem sunt futura conditionata, quorum conditio per se nullatenus est connexa cum actu, ut ex gr. Joas ex integro eversurum Syriam, si septies jaculo terram percussisset, aut David, et Salomonis nepotes regnaturos in solio Ysrael, si legem Dei servassent, et cum ista connexio conditionem inter et rei eventum non habeant, nisi ex vi decreti Divini, futura nonnisi in Divino decreto cognosci possunt: horumque scientiam probabilius mihi videtur scientiam visionis appelari posse. Vide Lemos, Panoplia gratiae, tom. 1, tract. 5, cap. 22". (Gazzaniga, loc. cit., Nº 202, pag. 536-7).

"Hisce expositis, ut superius notavi, vel agitur de futuri conditionatis, quorum conditio infallibiliter cum objecto connexa est: ex gr. "Si Deus dederit Petro gratiam efficacem, convertetur". Et in his facile quisque intelliget, non esse opus decreto aliquo ad haec futura cognoscenda:quando quidem Deus per scientiam simplicis intelligentiae videt, talem esse suae gratiae efficatiam, ut quamqumque cordis duritiam infallibiliter vincat". (Gazzaniga, de Scientia Dei, caput ultimum Nº 212, tom. 1, p. 542).

"Si ex conditione aut vi illativa decreti efficacis in oratione, aut objeto adducta, et expressa habetur infallibiliter consequentia bona in vi consequentiae, etiam infertur consequens absolute necessarium (¿) , et effectus executioni mandatus aut futurus sine causae secundae libertate (?) ". (Hieron. Vives, de divinae Libertatis, lib. I, disp. 19, dist. 7, Nº 55).

"Nos enim primus scientiam conditionatorum quorum consequens sequitur necessitate consequentiae, ex antecedenti conditionali quae scientia non est media, sed simplicis intelligentiae. Quare Deus per hanc scientiam cognoscit; quod si aliqui daret auxilium de se efficax, ille infallibiliter ac libere converteretur. Et haec vere scibilia sunt, non autem illa conditionata ab illis posita, quorum consequens non sequitur necessario ex antecedenti, etiamsi ponatur in esse. Non enim aliquid scibile erit, quod non sit aliqua necessitate necessarium". (PP. Praedicatores, Serry , ibidem pag. 78).

NOTA.- Creo que a eso se refiere Santo Tomàs cuando niega que el contingens pueda ser conocido in causa, esto es, que entiende por constingens "illud cujus consequens non sequitur necessario ex antecedente".

CAPITULO XIV

LAS POSICIONES MOLINISTA Y TOMISTA

203.- EN QUE ESTA LA DISPUTA ENTRE MOLINISTAS Y TOMISTAS.- Vistas las diferentes divisiones de los futuros, vamos a ver en qué está la disputa entre molinistas y tomistas; en qué están unánimes y en qué están divididos entre sí los molinistas, y en qué están unánimes o divididos entre sí los tomistas. Comencemos por lo primero, esto es, en qué está la raiz de la disputa entre molinistas y tomistas respecto al medio de la ciencia divina.

Acabamos de ver, que todos los seres cognoscibles por Dios, pueden reducirse a tres clases: a) posibles : b) futuros condicionados : c) futuros absolutos. Si alguno se figura que hay que añadir una cuarta clase, a saber, los seres existentes, le recordaremos que estamos tratando del conocimiento de Dios, no del conocimiento del hombre, y que para Dios son existentes los que nosotros llamamos futuros absolutos. Por lo tanto, bajo la rúbrica de futuros absolutos, quedan comprendidos todos los seres existentes, pues esa distinción entre futuros absolutos y seres existentes, es distinción con respecto a nuestro conocimiento, pero no con respecto a Dios, para quien nada es futuro absoluto sino existente.

Por lo tanto, si hay tres clases de seres, o de estados de ser, se pueden distinguir en Dios tres ciencias, o tres funciones de la ciencia divina, que son; : a) ciencia de los posibles : b) ciencia de los futuros condicionados : c) ciencia de los futuros absolutos o existentes.

Respecto a la primera de esas tres ciencias, a la cual todos los teólogos llaman ciencia de simple inteligencia, no hay divergencia alguna de importancia entre molinistas y tomistas. Es ciencia necesaria y no libre, no solamente necesaria por parte del objeto conocido, que son los seres posibles, sino necesaria también por parte del cognoscente, que es Dios, quien co-

Universidad Pontificia de Salamanca

noce esos posibles por la necesidad misma de su ser; sin ser libre en no conocerlos; antes de todo decreto.

Tampoco hay divergencia alguna de importancia entre molinistas y tomistas, respecto a la tercera ciencia, la ciencia de los futuros absolutos, la cual es llamada por todos los teólogos ciencia de visión. Molinistas y tomistas convienen en que esa ciencia es ciencia completamente libre para Dios, y por lo tanto, posterior al decreto actual de la libertad divina. Es una ciencia que es libre por parte del objeto, esto es, por parte de los futuros absolutos contingentes, único futuro que ahora nos interesa, y libre también por parte de Dios quien es libre en decretar o no decretar tales futuros, y por lo tanto, es libre en conocerlos o no conocerlos.

Así, pues, toda la sustancia o todo el fondo de la disputa entre molinistas y tomistas, respecto al medio de conocimiento de la ciencia divina, versa sobre la segunda ciencia, sobre la ciencia de los futuros condicionados, llamados futuribles. Según el molinismo, esos futuribles contingentes o libres son conocidos por Dios de una manera necesaria, no libre, y por lo tanto, antes de todo decreto actual. Como el objeto conocido es un objeto libre, y Dios lo conoce de una manera necesaria, tenemos que el molinismo admite una ciencia divina que es, a la vez, libre y necesaria. Libre, repetimos, por parte del objeto conocido y necesaria por parte del cognoscente. Es, pues, una ciencia que no es completamente libre, ni completamente necesaria, sino en parte libre, y en parte necesaria. Es, en fin, una ciencia verdaderamente media entre la ciencia libre y la ciencia necesaria de Dios. Esa es, como ya dijimos en otra parte, la célebre Ciencia Media de Molina y los molinistas.

Los caracteres, pues, esenciales de la ciencia media se reducen a dos: a) versar sobre futuros condicionados contingentes o libres, y por lo tanto, ser libre por parte de su objeto: b) existir en Dios antes de todo decreto actual, y por lo tanto,

ser necesaria por parte de Dios.

Como de esos dos caracteres el primero lo conceden los tomistas, resulta claro que el punto cardinal o la diferencia específica entre el molinismo y el tomismo respecto a la ciencia media, está en el segundo carácter, esto es, en si cabe o no cabe en Dios, sobre futuros condicionados contingentes, una ciencia necesaria, o lo que es lo mismo, una ciencia anterior al decreto actual o libre de Dios. El que admita en Dios ciencia infalible sobre algo contingente o libre, antes del decreto divino actual, está en terreno molinista, y fuera del tomismo. En cambio, el que admita que sobre lo contingente o libre, sea absoluto o sea condicionado no cabe en Dios ciencia infalible antes del decreto divino actual, sino después del decreto, está fuera del terreno molinista y dentro del tomismo, en esta cuestión de la ciencia divina.

Esa es, como ya hemos repetido varias veces, y como esperamos repetirlo más veces aún, la línea divisoria entre el molinismo y el tomismo sobre la ciencia de Dios. Es preciso no cansarse de repetirlo, para que ciertos teólogos acaben de distinguir lo que es esencial y lo que es secundario en estas cuestiones de la ciencia divina que, desde hace tres siglos sostiene con tanta gloria y sostendrá perpetuamente la escuela tomista contra la molinista.

204.- EN QUE ESTAN UNANIMES LOS MOLINISTAS ENTRE SI.- El punto en que todos los molinistas de todos los matices están unánimes es en admitir esa ciencia media de Molina, que acabamos de describir. En cuanto a ese punto, no hay la más mínima discrepancia entre molinistas y congruistas, ni entre molinistas antiguos y modernos. Sin la ciencia media de Molina ni el molinismo sería molinismo, ni el congruismo sería congruismo. Sobre cualquier otro punto, sea la predestinación, sea la gracia, hay divergencias, y no pequeñas, dentro del molinismo. Sobre la ciencia media no hay la más pequeña discrepancia, sino plena unanimidad.

Universidad Pontificia de Salamanca

De toda la célebre Concordia de Molina, quizá sea ese punto de la ciencia Media el único que no ha tenido algunos impugnadores, dentro del molinismo mismo, como advierte el Jesuita P. Daniel. Por eso, puede decirse con el P. Del Prado que la ciencia media es la piedra angular del molinismo (1).

205.- EN QUE ESTAN DIVIDIDOS ENTRE SI LOS MOLINISTAS.- Cuanto es completa la unanimidad de los molinistas en admitir la existencia o la verdad de la ciencia media, esto es, en admitir el hecho de que Dios conoce los futuribles contingentes antes de todo decreto actual, tanta es su falta de unanimidad en señalar el cómo de esa ciencia media, esto es, el medio en que Dios conoce esos futuribles.

En cuanto a eso, las opiniones que hay dentro del molinismo mismo, no pueden ser más numerosas, ni más variadas. Esa variedad, que puede verse en cualquier teólogo molinista o tomista, lo describe con claridad y concisión el P. del Prado por las siguientes palabras:

"Pro complemento quaestionis optimum erit etiam considerare quomodo se habeant inter se universi Molinae ac Suaresii discipuli in assignatione medii, in quo Deus per scientiam mediam inspiciat et a longe videat futura libera conditionata ante omnem actum liberum divinae voluntatis. Omnes respeciunt scientiam mediam , lampadis praelucentis instar, qua sublata Deus ipse ambularet in tenebris in executione providentiae ac praedestinationis... Cum autem agitur de modo quo Deus ante omne decretum divinae voluntatis, omnes hominum vias praevideat, et per quem Deus habeat certum et infallibile medium convertendi corda, et orationes nostras possit exaudire, tunc :

a) Molina in sua Concordia , q. 14, disp. 52, pradit hujusmodi medium esse "altissimam et inscrutabilem comprehensionem cujus qumque liberi arbitrii".

b) Suarez autem De Scientia Dei lib. 1, cap. 8, et lib. 2, cap. 7, affirmat hujusmodi medium esse "veritatem futurorum contingentium objectivam".

c) Toletus vero in I Part., q. 14, art. 13, ait: "Salvo meliori judicio, puto quod Deus, factor omnium voluntatum, cognoscit in ipsis certo quid debeant eligere".

d) Alii Molinistae assignant pro medio cognitionis futurorum "decretum divinum ut futurum".

e) Alii dicunt esse "creaturam sibi derelictam".

f) Alii contendunt Deum cognoscere futura "in veritate objectiva fundata in eventu futuro".

g) Belarminus IV De Gratia et lib. arbitrio, cap. 15:"Res est omnino difficilis et fortasse in hac vita imcomprehensibilis ... Probabile tamen nobis videtur Deum futuras acciones liberas non videre nisi in humana voluntate".

h) P. Billot De Scientia Dei, cap. 1.: "Hoc autem qualiter intelligi debeat, paucis et cum magna sobrietate declarandum est... Quod attinet ad quaestionem quomodo, libenter fatemur nos deficere".

j) P. Baudier serio affirmat hanc sententiarum diversitatem in designando mediae scientiae fundamento esse negotium domesticum Societatis, in quo Thomistae nullum habent jus interveniendi". (Del Prado, de Gartia, vol. III, pag. 174-7).

Los tomistas se complacen en echar en cara a los molinistas esa variedad de opiniones, señalándola como signo de falta de verdad. Los molinistas suelen contestar a eso que tal variedad no tiene importancia alguna respecto a la cuestión principal que se ventila entre molinistas y tomistas, y que consiste en la existencia o no existencia de la Ciencia Media, y no en el cómo de esa existencia. El cómo o el medio añaden, de la ciencia media es una cuestión secundaria y doméstica ventilada dentro del molinismo, y con la cual nada tienen que ver ni que meterse los tomistas.

Sea de esto lo que quiera, podemos conceder a los molinistas una cosa, y es, que por grande que sea la divergencia en

Universidad Pontificia de Salamanca

tre los molinistas respecto al cómo o al medio de la Ciencia Media, no hay divergencia alguna, sino unanimidad completa entre ellos, no solamente en afirmar la verdad o existencia de la Ciencia Media, sino también en considerarla como una manifestación sublime del genio teológico de Molina, y como el único medio de concordar la ciencia y la moción de Dios con la libertad de la criatura.

206.- EN QUE ESTAN ENTRE SI UNANIMES LOS TOMISTAS.- Si grande es la unanimidad de los molinistas en admitir la Ciencia Media, no es menor, sino mayor aún, si cabe, la unanimidad de los tomistas en rechazarla. Para todo verdadero tomista, sin distinción alguna de matices, la ciencia media, esto es, el conocimiento infalible de los futuribles contingentes antes del decreto libre de Dios, no solamente es un absurdo, sino un tejido de absurdos o de imposibilidades metafísicas.

El que guste de ver esa lista de absurdos, no tiene más que abrir cualquier tomista clásico, posterior a Molina en el tratado de la ciencia divina. Si le agrada ver esos absurdos, desarrollados con profundidad, de una manera lata, difusa, interminable, lea los salmanticenses en sus disertaciones décima, undécima y duodécima, que llevan todas el título de "De impossibilitate Scientiae Mediae". El que prefiera, en cambio, verlos expuestos con brevedad, orden y claridad trasparentes, a la vez que con profundidad, lea las catorce páginas en que P. del Prado expone y resume los principios absurdos de la Ciencia Media en las dos conclusiones siguientes.

"Conclusio secunda: Regicienda est illa scientia, quam Molina introduxit mediam inter scientiam Dei necessariam seu naturalem et scientiam Dei liberam; etenim aufert a Deo:

a) Rationem causae primae, tam in esse naturae quam in esse gratiae.

b) Rationem primi liberi, ac proinde divinae libertatis.

c) Supremum dominium Dei in nostras voluntates.

d) Certitudinem divinae scientiae.

e) Perfectionem divinae scientiae.

Conclusio tertia: Scientia, quam Molina introduxit mediam inter scientiam Dei necessariam seu naturalem et inter scientiam Dei liberam, est etiam regicienda, quoniam:

a) Caret vero ac reali objecto;

b) Habet praedicata contradictoria;

c) Innititur falso supposito;

d) Laedit liberum arbitrium creatum;

e) Tollit necessitatem orationis;

f) Latam aperit viam ad errores Pelagianismi". (Del Prado, de Gratia, vol. 3, pp. 132 y 138).

Nosotros suscribimos con la más sincera e íntima convicción a esa doctrina tomista que rechaza como absurda la Ciencia Media de Molina. Como ya indicamos en otra parte, la raiz de todos los absurdos de esa Ciencia Media consiste en admitir que algo contingente puede ser futurible antes del decreto divino. Como también , la raiz y la fuerza de todas las pruebas que los tomistas dan contra la ciencia media está en que nada contingente puede tener ser o verdad, trátese de ser futuro, o de ser futurible, sin decreto libre de Dios. Y como lo que no puede ser, tampoco puede ser conocido como tal por ninguna ciencia que sea infalible, como tiene que serlo toda verdadera ciencia divina es absurda toda ciencia divina sobre algo contingente, sin previo decreto de Dios. De la misma manera que, como tantas veces repite Santo Tomás, ningún acto de la criatura puede ser en el tiempo sin previa moción divina, igualmente ningún acto de la criatura puede ser conocido desde la eternidad sin previo decreto divino. Las mociones divinas en el tiempo son la ejecución y el correlativo exacto de los decretos divinos en la eternidad.

11.- EN QUE NO ESTAN UNANIMES ENTRE SI LOS TOMISTAS.- Al tra

tar de los molinistas dijimos que estaban unánimes en una cosa, y completamente divididos en otra. Unánimes en afirmar que Dios conoce los futuribles contingentes antes del decreto; completamente divididos en señalar el medio en que los conoce.

Al tratar ahora de los tomistas debemos también decir que están unánimes en una cosa, y algo divididos en otra. Unánimes en afirmar que Dios conoce todo lo contingente, sea futuro o futurible, después del decreto o mediante el decreto. Algo divididos en afirmar si lo conoce mediante el decreto solo prescindiendo de la eternidad, o mediante el decreto juntamente con la eternidad.

Los tomistas suelen decir que esa divergencia dentro del tomismo es secundaria o accidental, y casi de puro nombre. Si así es, tanto mejor para nosotros, pues con ello quedamos en plena libertad para seguir una u otra opinión. Por lo dicho al tratar de la eternidad, sabe ya el lector que nuestra opinión es la segunda, esto es, que Dios conoce todo lo contingente en el decreto, pero en el decreto en cuanto eterno.

208.- IMPORTANCIA DE ESTA DIVERGENCIA TOMISTA.- Como acabamos de indicar, los tomistas suelen decir que, con tal que se rechace la Ciencia Media, esto es, con tal que se afirme que Dios no conoce nada contingente antes del decreto, sino mediante el decreto, es de poca importancia el que, además del decreto, se exija o no como condición la presencia en la eternidad.

Esa afirmación tomista, respecto a la poca importancia de la eternidad en esta cuestión de la ciencia divina, es verdadera, si se la entiende bien; pero mal entendida, puede ser una gran falsedad.

Si al decir que eso de la eternidad es de poca importancia, se quiere significar, como quieren significar los tomistas que lo dicen, que es de poca importancia para las disputas entre molinistas y tomistas, esto es, que es de poca importancia para distinguir radicalmente al tomismo del molinismo, eso es una gran verdad.

Universidad Pontificia de Salamanca

Como ya hemos visto, la esencia de la Ciencia Media, y por lo tanto, la esencia del Molinismo en esta cuestión de la ciencia divina, consiste en admitir conocimiento divino de algo contingente sin decreto o antes del decreto. Así también, la esencia del tomismo, en cuanto opuesto al molinismo, consiste en negar conocimiento divino de algo contingente antes del decreto, o en afirmar que todo conocimiento divino de algo contingente supone decreto actual, libre de Dios. En eso, repetimos, está la esencia del tomismo en cuanto opuesto al molinismo, en la cuestión de la ciencia divina. Todo lo demás es accidental o secundario. En exigiendo decreto actual, la ciencia divina ya no es ciencia necesaria respecto a Dios, sino ciencia libre: ya no es ciencia media. Posito decreto, jam non est scientia media (Juan de Sto. Tomás) (2).

En ese sentido tienen sobrada razón los tomistas en decir que la cuestión de si la eternidad es o no necesaria para la infalibilidad de la ciencia divina, es cuestión de poca importancia. Lo esencial en la disputa entre molinistas y tomistas está en si se requiere o no decreto actual: no en si ese decreto actual tiene o no tiene que ser eterno, o mejor dicho, la misma eternidad.

Pero el tomismo, para ser un sistema integral, y lógico, no basta que se distingan radicalmente del molinismo, que es uno de sus polos opuestos; sino que hace falta que se distinga también del otro polo opuesto, que es el jansenismo. Ahora bien: para distinguir el tomismo del jansenismo, no es de poca importancia, sino de gran importancia, el introducir ese elemento de la eternidad divina, además del decreto divino, como medio de la ciencia de Dios sobre lo contingente.

Eso se verá claro, fijándose en las tres proposiciones siguientes:

Primera: para distinguirse del jansenismo, hace falta admitir gracias interiores resistibles de hecho por la criatura.

Universidad Pontificia de Salamanca

"Interiori gratiae aliquando resistitur", ha definido ya la iglesia contra Jansenio, pues esa proposición es exáctamente la contradictoria de la segunda de las cinco proposiciones de Jansenio condenadas por la Iglesia;. Esa definición de la iglesia, traducida en lenguaje tomista, es la siguiente: Praemotioni Dei aliquando resistitur. Lo cuál es lo mismo que afirmar que existen premociones falibles, pues por premoción falible no entendemos otra cosa que premociones a cuyo curso puede la criatura resistir o poner impedimento, no solamente in sensu diviso, sino también in sensu composito.

Segunda: para distinguirse, por lo tanto, del jansenismo, hace también falta admitir en Dios decretos falibles, pues por decretos falibles no se entiende otra cosa que "decretos de dar premociones falible". Las premociones temporales no son otra cosa que la ejecución o correlativo temporal de los decretos eternos (3). Si existen, pues, premociones falibles, tienen que existir decretos de dar premociones falibles, y eso es lo que llamamos decretos falibles.

Tercera: por lo tanto, para que el tomismo se distinga del jansenismo, hace falta también admitir la eternidad, y no solamente los decretos divinos, al menos respecto a esos decretos que hemos llamado decretos falibles, si se quiere que Dios pueda prever infaliblemente la resistencia o no resistencia de la criatura a las mociones falibles, objeto de tales decretos. La razón es, porque con causalidad falible, es imposible prever, infaliblemente un efecto por vía de conexión o en cuanto futuro. No hay más medio de conocerlo infaliblemente que conociéndolo en sí mismo, esto es, por vía de presencia, por vía de eternidad. Si Dios tuviera, pues, decretos falibles, sin tener eternidad, esto es, sin que Dios y sus decretos fuesen la eternidad misma, verá infaliblemente el efecto de tales decretos y mociones falibles, cuando el efecto estuviese ya puesto o presente en el tiempo, pero no podría preverlo, esto es, verlo antes de que para nosotros esté puesto en el tiempo, o verlo desde toda la eternidad. En cambio, si sus decretos son la misma eternidad, poco, importa que tales decretos sean

falibles, esto es, decretos de dar mociones falibles; pues por ser decretos reales, y mociones reales (no decretos y mociones hipotéticas, como los de la ciencia media) tales decretos causarán de hecho en el tiempo la premoción e incoación del acto o del movimiento (motus ad terminum) en la voluntad creada, y al curso de ese movimiento pondrá de hecho o no pondrá de hecho impedimento o resistencia la voluntad creada en el tiempo; y por ser eternos esos decretos coexistirán o estarán físicamente presentes desde la eternidad a la incoación del acto o movimiento de la criatura, y al impedimento o no impedimento puesto por la voluntad creada al curso de ese movimiento. En una palabra, esos decretos de dar, mociones falibles, y que en ese sentido se llaman decretos falibles, bastarán por ser la eternidad misma, para que Dios vea infaliblemente como presentes desde toda la eternidad, dos cosas: a) la incoación del acto o movimientos: b) la posición o no posición de impedimentos por la voluntad creada al curso de ese acto o movimiento.

Todo esto es para nosotros, y creemos que debe ser para todo tomista, una consecuencia clara de las dos proposiciones siguientes: a) para que existan en el tiempo tanto la incoación de un movimiento como la posición o no posición de impedimento al curso de ese movimiento, basta que Dios dé en el tiempo una premoción divina que sea infalible en cuanto a su incoación y falible o resistible en cuanto a su continuación o curso: b) lo que basta para que algo exista en el tiempo, basta para que ese algo esté presente a la eternidad de Dios, y sea conocido infaliblemente por Dios.

De esas dos proposiciones, la primera es una verdad elemental, tanto de metafísica, como de experiencia. La segunda es la doctrina elemental tomista sobre la naturaleza de la eternidad de Dios.

Si repetimos tantas veces, al hablar de premociones falibles la frase de "falibles en cuanto a su curso", es porque antes de incoarse la premoción divina, la criatura no puede hacer

Universidad Pontificia de Salamanca

nada, ni siquiera resistir. Por eso la premoción divina llamada falible, es siempre infalible o irresistible en cuanto a su incoación, y solamente se llama falible en cuanto a su curso o continuación. La incoación y curso de la premoción divina se han respecto al movimiento como la creación y la conservación divina se han con respecto al ser. Antes de ser creado, un ser no puede hacer nada, ni siquiera poner impedimento a su creación. Por eso, toda creación es infalible en cuanto a la incoación del ser creado, esto es, en que la cosa creada comience a ser. Pero una vez que la cosa ha comenzado a ser, ya puede esa cosa poner o no poner impedimento al curso o continuación de esa creación que se llama conservación, pues la conservación, no es sino la continuación de la creación: continuata creatio. Así Adán que no pudo poner impedimento a que Dios le creara, esto es, a la incoación de su ser, pudo, si hubiese querido, poner impedimento al curso de esa creación, llamado conservación, con solo suicidarse. Igualmente, nadie puede poner impedimento a la incoación de la premoción divina, pero puede si se trata de mociones falibles, ponerle a su continuación, torciendo o parando el movimiento comenzado, que es, como quien dice suicidando o matando el movimiento incoado. Poner impedimento al curso o continuación de la premoción, no es poner impedimento a la premoción en cuanto premoción, sino a la premoción en cuanto concurso simultáneo, pues el concurso simultáneo en sentido tomista no es otra cosa que la continuación de la premoción, o el concurso previo continuado. Igualmente, en el orden sobrenatural, poner impedimento a la gracia, no es ponerlo a la gracia en cuanto gracia preveniente u operante, sino en cuanto gracia cooperante: pues la gracia cooperante no es sino la operante o preveniente continuada. Como suicidarse no es poner impedimento a su creación en cuanto creación, sino a la continuación de la creación que se llama conservación (4).

En una palabra, por decretos falibles no se entiende otra cosa que decretos de dar premociones falibles. Y por premociones falibles, no se entiende premociones que sean falibles en cuanto

Universidad Pontificia de Salamanca

a la incoación de su efecto, o en cuanto premociones, sino que sean falibles en cuanto al curso o continuación del efecto, o en cuanto concurso simultáneo. El que no admita tal clase de premociones falibles, no se ve claro cómo puede evitar, si es lógico el ir a parar al jansenismo, como ya lo advirtió el insigen tomista Nicolai. En cambio, el que lo admita, como creemos nosotros que debe admitirlo y acabará por admitirlo todo tomista, tendrá que admitir decretos falibles, esto es, decretos de dar tales premociones falibles, y tendrá que admitir en consecuencia la presencia en la eternidad como condición indispensable para el conocimiento divino infalible de la posición o no posición de impedimento en el tiempo al curso de tales premociones.

Acusar a uno de que niega la verdadera noción de la premoción tomista, porque admite esa clase de premociones o predeterminaciones falibles, como fue acusado Nicolai, es simplemente una calumnia, como ya lo reconoce Billuart.

La idea de verdaderas premociones o predeterminaciones, pero falibles en cuanto, a su curso, es idea indicada muchas veces por Santo Tomás. Y que toda premoción es infalible en cuanto a su incoación, está expresamente indicada también por casi todos los tomistas.

Universidad Pontificia de Salamanca

Si estas ideas no están todavía vulgarizadas en el tomismo, y hasta hay tomistas que las miran como nuevas, es porque los tomistas nos hemos preocupado más de estudiar el tomismo, que de estudiarlo también en cuanto popuesto al jansenismo. Para estudiar el tomismo como sistema integral, hay que estudiarlo bajo embos aspectos.

209.- CUATRO IDEAS FUNDAMENTALES DE UN TOMISMO INTEGRAL.- Así, pues, para que el tomismo sea un sistema integralmente desarrollado, en esta cuestión de la ciencia divina, y se distinga radicalmente no solamente del molinismo, sino también del jansenismo, hace falta admitir las cuatro ideas siguientes.

a) decretos divinos actuales, o libres, o absolutos, por parte del sujeto, como necesarios para explicar la libertad de la ciencia divina respecto a todo lo contingente, sea futuro o futurible.

b) existencia de decretos intrínseca y eficazmente infalibles con infalibilidad de causalidad, para explicar los actos de la providencia especial, y en particular, para explicar la predestinación y la perseverancia final.

c) existencia de decretos no, intrínseca o eficazmente infalibles, sino falibles con falibilidad de causalidad, aunque siempre infalible con infalibilidad de presciencia, para explicar los actos de la providencia general, y en especial para explicar la existencia de la gracia suficiente y del pecado.

Universidad Pontificia de Salamanca

d) eternidad de los decretos, al menos de los decretos falibles con falibilidad de causalidad, para explicar la infalibilidad de presciencia que tienen que tener tales decretos, a pesar de no tener infalibilidad de causalidad.

Como ya hemos indicado, la primera de esas cuatro ideas, que es la idea de decretos actuales de Dios, no de decretos meramente hipotéticos, es necesaria para la negación de la Ciencia Media de Molina, y por lo tanto, para distinguir al tomismo del molinismo en la cuestión de la ciencia divina. Sin decretos actuales, la ciencia de Dios sobre los futuribles libres, es ciencia libre por parte del objeto, y necesaria por parte de Dios, es decir, es ciencia media entre la ciencia necesaria y la ciencia libre. Con decretos actuales, la ciencia de los futuribles libres, es ciencia completamente libre, tanto por parte del objeto, como del sujeto, y por lo tanto, es la negación radical de la ciencia media.

La segunda de esas cuatro ideas, o sea, la existencia de decretos y mociones infalibles con infalibilidad de causalidad, y no solamente con infalibilidad de presciencia, es necesaria para salvar el concepto tomista de la providencia especial, esto es, para salvar la existencia de la gracia ab intrínseco eficaz, y la gratuidad plena, no sólamente de la predestinación común a la gracia, sino también de la predestinación a la gloria y a la perseverancia final, y por tanto para distinguir al tomismo del molinismo, en las cuestiones de la predestinación y de la gracia.

La tercera idea esto es, la existencia de los decretos falibles, por los cuales se entiende, como ya dijimos, decretos de dar premociones falibles, o premociones a cuyo curso la criatura puede de hecho poner y no poner impedimento, hace falta para salvar el verdadero concepto de la providencia general, y por lo tanto, para distinguir al tomismo del jansenismo en las

cuestiones referentes a la verdadera voluntad antecedente de salvar a todos los hombres, a la gracia verdaderamente suficiente, y la verdadera responsabilidad en la resistencia a esa moción o gracia suficiente, que es en lo que consiste el pecado.

La cuarta idea, que es la idea de <u>eternidad</u>, o idea de la presencia física eterna de los decretos divinos a todos sus efectos en el tiempo, hace falta para dar <u>infalibilidad de presciencia</u> a los decretos divinos, al menos para darla a esos decretos falibles de la tercera idea, los cuales son necesarios para distinguir al tomismo del jansenismo, pero que por no tener por su naturaleza infalibilidad de causalidad, requieren la eternidad para tener infalibilidad de presciencia.

Así pues, las dos primeras de esas cuatro ideas son necesarias al tomismo para distinguirse del molinismo: las otras dos, para distinguirse del jansenismo. Como todos los tomistas estamos animados, por tradición de escuela, de un celo ferviente y casi innato contra el molinismo, nos son como connaturales las dos primeras de esas cuatro ideas. Como, en cambio, no nos preocupamos tanto de combatir al jansenismo, las ideas tercera y cuarta no nos son tan familiares como las dos primeras.

Cualquiera que se fije bien en esas cuatro ideas, notará tres cosas. Primero, que la aparente innovación que nosotros tratamos de hacer en el tomismo moderno, no se refiere a las dos primeras ideas, las cuales son admitidas por todo tomista, sino a las ideas tercera y cuarta. Segunda, que esas ideas, tercera y cuarta, no son <u>negación</u> ni <u>consecución</u> de las ideas primera y segunda, sino una adición a ellas. Tercera, que son una adición que tiene sus raíces en la tradición tomista; pues la cuarta idea que es la necesidad de la presencia física en la eternidad para la infalibilidad a la ciencia divina, está admitida por Capreolo, el Ferrariense, los Salmanticenses y otros tomistas, y la tercera idea, que es la idea de premociones falibles, y por lo tanto, de decretos de dar tales premociones, está suficientemente indicada por

casi todos los tomistas que escribieron después de la condenación de Jansenio y que admiten providencia falible. Aparte de que, esas dos ideas son exigidas por el desarrollo lógico del tomismo como vamos a ver en el capítulo siguiente al estudiar la lógica de los sistemas tomista y molinista.

---

(1) "In hoc ergo Patres Societatis a temporibus Ludovici Molinae unanimiter conveniunt, Deum non cognoscere futura conditionata libera in aliquo decreto absoluto actuali, sed ante illum". (Billuart, de Scientia Dei, diss. 6, art. 6).

"Merita de congruo, nonnisi impropissime merita dicuntur" (Beraza, de Gratia, Nº 677, pag. 616, Bilbao 1916).

"Discrepant molinistae in eo quod aliquid admitunt, hanc scientiam (mediam Molinae) ut membrum ab aliis omnino destructrum: alii reducunt ad scientiam simplicis intelligentiae alii vero existimant ad scientiam visionis commodius revocari posse" (Gonet, tom. I, pag. 497, Nº 4).

"Itaque cum in ea re unusquisque arbitratu suo se gerat inter Jesuitas, non pauciores, qui Molinam impugnant, quam qui propugnant, esse video, Documento sunt Bellarminus, Suarez,alique gloriasissimi Societatis Theologi,qui etiam penitus a Molina viam in explicando - gratia efficaci ineunt... Unum doctrinae Molinae caput addiscunt vulgo et amplectuntur Jesuitae,scientiam mediam: haec in Dominicanorum schola junioribus teheologis tamquam terriculum et larve - deformis asteuditur, quia stare nullo pacto potest cum praedeterminatio physica tomistarum ". (Petris Gabrielis Danielis, S.J. epist. V. ad. Notalem Alexandrum.- cit. per Graveson, Epistolae I, 6).

"Nihil Deus per scientiam mediam ante actu quae voluntatis pravidit nisi ex hypotesi et sub conditione". (Molina, Concordia, q. 14, a. 13, disp. 53. memb. 3).

(2) " Demum constans est S. Thomae principium, nihil esse futurum ante Dei decretum, quemadmodum superius demonstravimus. Hoc autem principium scientiae mediae objectum tollit,quod est futurum (condicional o futurible) ante Dei decretum, adeoque ipsam scientiam mediam diruit a fundamentis ". (Gazzaniga, de Scientia Dei, cap. 8, Nº 155, tom. 1, p. 505-6).

"Ratio est quia scientia innixa decreto libero , ut libere exercito, et existenta de facto, absoluto ex parte actus non est necessaria, vel media, sed simpliciter libera: ergo cognitio futuri contingentis in decreto praedicto libera est. Antecedens facile probatur, scientia enim necessaria, vel media in hoc differunt a scientia libera; quod illa prior attingit objectum vel in omnipotentia necessario connexa cum illo, vel in sua possibilitate objectiva necessaria: media vero in sua praesentialitate objectiva absoluta vel conditionata ante omnem de-

terminationem liberam divinae voluntatis actu existentem vel ante omne decretum absolutum ex parte actus : in hoc enim est tota pugna recentium contra Thomistas. Ergo scientia de futuro, supponens determinationem liberam voluntatis actu existentem, et decretum absolutum ex parte actus de facto denominans, et illi innixa, nequit esse necessaria, vel media, sed simpliciter libera". (Hieron. Vives, de Primatu divinae libertates, lib. 1, disp. 19, dist. 8, nº. 89, p. 680).

(3) "Apud antiquos Scholasticos idem omnino denotabat praedefinitio, atque praedeterminatio, et pro eodem indiscriminatim utrumque accipiebatur; sed quidam inter ista duo modo distingentes dicunt praedefinitionem Dei importare actum internum, et immanentem voluntatis divinae aliquid ex sua aeternitate ordinantis, sive constituentis antequam intempore fiat; praedeterminationem vero volunt esse extrinsecam a Deo, et importare Physicam illam praemotionem in voluntate creata receptam, qua Deus voluntatem ipsam movet ad actum determinatum, et illam ad actum illum libere efficiendum praedeterminat. Unde priorem vocant praedefinitionem internam, sive immanentem; posteriorem vero dicunt externam. Quamvis autem sic vel sic distinguere non multum attulerit tamen si proprie et formaliter loquamur, in duobus modus iste distinguendi videtur deficiere, licet in uno veritatem dicat . Verum quidem est praedefinitionem proprie actum internum animae aliquid determinantis, seu constituentis significare. Unde proprie praedeterminatio externa in voluntate recepta praedefinitio vocanda non est; etiam si addatur quod sit praedefinitio extrinseca. Praedefinitio enim denotat illam internam, unde ad externam seu extrinsecam non ita proprie extenditur: Quemadmodum communiter Doctores illam receptan in voluntate vocant praedeterminationem, nec consueverunt vocare praedefinitionem quare in hoc secundo, modus ille distinguendi minus proprie loquitur.

Et eodem modo non est limitanda praedefinitio ut solum dicat actum divinae voluntatis praeconstituentis, quia etiam actus Divinae providentiae (qui ad divinum intellectum practicum spectat) proprie dicitur praedefinitio, quamvis prima omnium aliarum radix et origo sit actus divinae voluntatis". (Lemos, Panoplia, tom. 1, Tractatus tertius, pag. 87-88).

"Quo enim modo Deus ab aeterno decernit, sic in tempore agit" (Billuart, diss. VIII, art. 1, tom. I, pag. 327).

(4) "Applicare formas creaturarum ad agendum nihil est aliud nisi conferre ipsis formis complementum suae activitatis conjungendo illas ad actiones proprias. Unde applicare (praemotio) est etiam dare formam sed ultimam formam ipsarum formarum; formam, inquam per modum transeuntis, et quae cessat cesante operatione". (Del Prado, tom. 2II, pag . 239).

"Respondeo uno verbo. Falsum supponit Thomistas identificare divinum concursum concomitantem cum concurso creato. Quo cessat tota retorquendi ratio. Falsum vero supponi constat. Quia si admittatur voluntas praedeterminans quid obest ut illa eadem comitetur? Aut quid requiritur ultra eam constituere alium concursum

Universidad Pontificia de Salamanca

concomitantem identificatum cum actione nostra.

Auctores scientiae mediae, nostrum, et divinum concursum identificant, ne divino tribuant praedeterminationem: nos vero, qui stamus pro praedeterminatione voluntatis divinae, quare concursum Dei concomitantem non distinguemus a nostro?.

Item Dei concursus incipit opus, et facit nos concurrere, et agit effectum. In priori quo incipit, solus currit exet solus agit: in ipso vero incipere et agere nostrae actionis, jam concurrit et coagit, aut concomitatur: quia concursu Dei agere et currere, est ejus proprium; quagere vero et concurrere, est denominatio extrinseca a nostro concursu. Sicut quando duo sunt parati currere, et unus incipit alio aliquantum tardante, in illo priori solus currit; alio vero currente cum eo, ex hoc solum quod ille currit, incipit jam concurrere et comitari. Quod quid clarius?.

Ergo thomistae non indigent concursu concomitanti realiter distincto a praedeterminante, et identificato cum creato: quia ubi praeveniens ipse potest esse concomitans, ad quid munus concomitantes dabitur alteri? Insenibile est etiam quod Dei concursus praedeterminans efficiens nos agere, et effectum ipsum faciens nobiscum (nam ad quid moveret ad agendum et non ageret?), tantum ad agendum moveat, et ad nihil ultra deserviat, sed statim post motionem ad nihilum redigatur . Si autem et movet, et facit effectum nostrum nobiscum: ergo movet et concomitatur : ac proinde concursus concomitans est ipse praedeterminans, distinctus realiter a nostro concursu ". (Hieron. Vives, de Primatu Divinae libertatis, lib. 1, disp. 19, dist. 7, Nº 53, pag. 668 Valentiae 1654).

"Influxus autem simultaneus (tomado exclusive), ut vocabulum ipsum indicat, est influxus collateralis et parallelus extrinsecus virtuti agenti cui exhibetur, et cui auxiliatur quandocunque ab agente ipso acceptatur: nisi enim hujusmodi influxus acceptetur a causa cui datur , frustratur omni effectu. Hinc influxus simultaneus nullo pacto recipitur in virtute seu facultate seu potentialite causae secundae agentes sed in ejus effectu : qui propterea nonnisi partialiter utrique agenti tribuitur. Hujus rei exemplum habes in duobus equis, qui vides unitis in trahendo currum. Hoc exemplo utitur Molina, concursus simultanei exclusive accepti parens et defensor.

Consilio dixi concursum simultaneum exclusive acceptum : nam attente est notandum, quod concursus simultaneus potest esse continuatio ipsius influxus praevisi, sicut est influxus quarto modo sumptus ut explicatus a D. Thoma (a saber in quantum Dei virtute omnis alia virtus operatur). Artifex applicat (premoción o concurso previo puramente) instrumentum ad incidendum, sed non desistit ab actione, quinimo continuat actionem suam primitivam et praeviam simul cum actione instrumenti : et dum instrumentum propria actione attingit effectum propium mediante actione propria instrumenti, videlicet incidere artifi

Universidad Pontificia de Salamanca

ciare; sicque fit ut artifex et instrumentum sicut causa unius ejusdem effectus, sed in ordine diverso. Hoc sensu loquitur Angegelicus in quarto modo accipiendi influxum divinum in causas secundas, ut legenti est manifestum: et hoc sensu admittimus cum eodem Sto. Doctor influxum simultaneum". (Zigliara, Philosophia, tom. 2, pag. 474).

"Ad fundamentum primae sententiae respondetur concedendo quod gratia proveniens efficax, in duobus aequaliter tentatis, intrinsece et essencialiter individualiter differt in perfectione et virtute ad inclinandam voluntatem, de gratiae praevenienti inefficaci; quo tamen non obstante, utraque est ultimum complementum potentiae activae, et concursus praevius (premoción) primae causae in voluntatem creatam, subordinans illam ipsi primae causae: aliter tamen atque aliter. Nam gratia praeveniens efficax est ultimum complementum speciale et concursus praevious specialis, proveniens scilicet ex speciali Dei benevolentiae, quae est praedefinitio illius actus boni ad quem excitatur voluntas; gratia autem praeveniens inefficax est ultimum complementum potentiae activae, generale in ordine gratiae, et concursus praevius generalis in eodem ordine. Unde non datur a Deo ex speciali benevolentia, quae est praedefinitio actus boni ad quem excitat, sed ex voluntate antecedente qua vult omnes salvare ac proinde quod omnes vocati consentiat. (Gonzales, disp. 57, Lit. 2, pag. 91). Applicatio, quam D. Thomas exigit in causis secundis, etiam liberis, in ordine naturae retinet nomen phyoicae praemotionis, in ordine vero supernaturali vocatur gratia actualis". (Del Prado, ib., tom. III, p. 88).

(5) "Prodierunt etiam eadem tempestate in Galliis, praescipue Parisiis, ex eadem familia Dominicana acerrimi doctrinae Jansenii debellatores, Bernardus Guyartus, Parisiensis Doctor: Vicentus Baronius: sed potissimum Joannes Nicolai, Parisiensis Doctor eximius, qui jure ac merito appellari potest malleus ac fragellum Jansenistarum". (Ludovicus V. Mass. Propositionum... Augustino-Thomistica, tom. I, cap. 3, Nº 179, pag. 82).

"Quarto: Sequitur ex praedicta solutione, totam rationem ex parte hominis ob quam illi datur efficax Dei determinatio, et veluti ultima dispositio ad illam, esse quandam negationem liberam; sed haec non potest esse negatio actus supernaturalis, quia talis negatio est omnino extranea, ut subjectum reddat aptius vel dignius dono supernaturali; ergo erit carentia actus naturalis, et consequenter erit ipsa ejusdem ordinis, et mere naturalis -- Sed absurdum est ponere dispositionem naturalem negativam sufficientem et ultimam ad supernaturalem motionem efficacem; ergo..." (Fratris Petri de Cabrera, Cordubensis, ex Ordine Sti. Hieronimi, in Tertiam partem Sti. Thomae Coment. et Dispunt., tom. II, q.18, art. 4, disp. 2).

"Praeterea P. Nicolai in penetranda D. Thomae mente sagacissimus, in nota marginali ad illum locum (1. a, 2. a, q. 10, art. 4). Ut dicemus postea cum P. Nicolai, duplex est praedeterminatio physica etiam in ordine naturali una efficax altera suf-

Universidad Pontificia de Salamanca

ficiens: efficax facit ut determinari voluntatem, ut non ad unum fixe, non cûm necessitate, non immutabiliter, sed "secundum conditionem voluntatis" determinetur, posseque illam nihilominus determinanti resistere, posse determinationem illam abjicere,- immo sic posse ut interdum nihil resistat et abjiciat illam:

Hins sicut actualis gratia duplex a thomistis omnibus agnoscitur quarum alteram vocant sufficientem quae dat posse, alteram efficacem quae actum ipsum ponit: sic praedeterminatio seu praemotio duplex agnosci plane debet, nec sana mente, quidquid cavillatores fingant, rejici potest: cum non aliud actualis gratia nisi motio Dei dici possit, ut sit altera praedeterminatio sufficiens, cui reipsa resistitur interdum quia effectum per se non indicit, altera vero praedeterminatio efficax, cui resisti potest quia voluntatis naturam non inmutat, sed resistitur numquam quia infallibiliter effectum infert.

Nec est utique quod gratiae sufficientis aut efficacis notione Janseniani abutantur, aut se illudi nostri sinant. Sufficientam sic usurpat interdum S. Thomas ut sit perfecte sufficiens et sola per seipsam effectum ponat: nec non alia est quam efficax. E contrario, efficacem interdum sic usurpat ut ad effectum producendum sit secundum se potens, tametsi cum ex hominis defectu non producat: ea est nempe sufficiens. Et hec putari causa potest cur duo illa in gratiae divisione membra non expresserit, quia nomina utriusque primiscue ussurpabat. Quod rem ipsam tamen ea distinxit evidenter, cum et gratiam quamdam quae perducatur ad effectum semper, ut et aliam quae interdum objiciatur ac frustetur, agnovit". (De la grace suffisante, par le Pére Guillermin, Revue Thomiste, 1902, pag. 661-662).

CAPITULO XV

LA LOGICA INTERNA DEL MOLINISMO Y DEL TOMISMO

210.- SISTEMAS DOCTRINALES Y ORGANISMOS VIVIENTES.- Puesto que acabamos de ver en qué está la conveniencia y la divergencia entre molinistas y tomistas, vamos a examinar en este capítulo cuál es la lógica interna de los sistemas molinista y tomista en esta cuestión del medio de la ciencia divina.

Los sistemas doctrinales son análogos a los organismos vivientes. En todo organismo viviente, que nace, crece y se desarrolla, la variedad de sus miembros o células posteriores proceden todos de una célula primitiva y central, que es la célula matriz de su semilla o de su generación. Mientras el organismo se desarrolla según las leyes o virtualidades de esa célula, resulta un organismo normal y sano. Cuando en el desarrollo del organismo las leyes de esa célula sufren una desviación, resulta un organismo anormal, monstruoso o enfermo.

Algo análogo sucede con los sistemas doctrinales. Cada sistema, digno de tal nombre, tiene una idea primordial o matriz, y de permanecer fiel al desarrollo orgánico de esa idea, depende su vida o su vigor. A la vez, lo mismo que la fidelidad a la idea matriz es la clave del vigor del organismo, así también, cuando por accidentes del tiempo o de los hombres, se ha mezclado ya alguna irregularidad o defectuosidad en el desarrollo del organismo, esa defectuosidad no puede corregirse, sino conociendo bien la idea matriz: pues de la proporción o no proporción que con esa idea matriz tengan los desarrollos orgánicos, o tengan los remedios que se apliquen para corregir sus defectuosidades, depende la vida o la salud del organismo.

De aquí se deduce que, sin conocer a fondo la verdadera idea matriz de un sistema, podrá uno de sus adeptos repetir, con mayor o menor variedad de palabras, lo bueno o lo malo que sus predecesores hicieron en el desarrollo de su sistema o de su escuela; pero no deberá aspirar a hacer por sí mismo en el sistema algún nue-

vo desarrollo orgánico, ni a corregir las defectuosidades que se mezclaron en los desarrollos hechos por sus antecesores. El que no conozca bien el mecanismo interno de un reloj, podrá hacer uso de él, una vez que fue construído por otros, pero difícilmente deberá meterse a querer por sí mismo mejorar la maquinaria del reloj, ni siquiera componerlo, si llega a descomponerse. El tomista que aspire, pues, a desarrollar más y más el tomismo, o a corregir las defectuosidades accidentales que hayan podido mezclarse en los desarrollos hechos por sus antecesores en tiempos de luchas apasionadas y turbulentas, debe ante todo y sobre todo, fijarse bien en cuál es, según Sto. Tomás, la raiz o punto céntrico de toda esta cuestión de la ciencia divina sobre el ser contingente.

Ahora bien, todo el que conozca a fondo los principios de Sto. Tomás, tendrá que convenir en que, en esta cuestión de la ciencia divina sobre lo contingente, que es de lo que se disputa entre molinistas y tomistas, la raiz y clave de todo no está en la ciencia divina misma, sino en el ser de las cosas contingentes.

En efecto, la ciencia divina, por ser divina o de representabilidad infinita, se extiende necesariamente o por su naturaleza misma a todo lo que tenga razón de ser, y en la medida exacta en que lo tenga. A la vez, por ser eterna, o mejor dicho, por ser la misma eternidad, se extiende a todo desde toda la eternidad.

En consecuencia, lo que baste para que una cosa cualquiera tenga ser, sea ser presente o pasado, futuro o futurible, tiene que bastar ipso facto para que sea conocida por Dios de una manera divina, esto es, infalible y eterna.

Por lo tanto, el teólogo que quiera apreciar la suficiencia o no suficiencia de cualquiera de los medios de conocimiento que las diferentes escuelas teológicas han señalado para la ciencia divina, y quiera ir de las cosas contingentes, a la raiz de esta cuestión, no debe fijarse principalmente en si tales me

Universidad Pontificia de Salamanca

dios de conocimiento son o no suficientes para explicar la infalibilidad de la ciencia divina, como suelen hacer algunos teólogos; sino que debe fijarse principalmente en si son o no suficientes para explicar el ser de esas cosas contingentes, cuyo conocimiento divino se trata de explicar; pues no nos cansaremos de repetir que lo que basta o no basta para que algo sea, basta o no basta para que sea conocido infalible y eternamente por Dios.

Esto conviene tenerlo tanto más presente, cuanto que el dejar que nuestra imaginación o nuestra razón se lance enseguida a las altas regiones de la ciencia divina, en vez de dirigirse a examinar la naturaleza del ser contingente, no solamente es perder de vista la verdadera raiz de la cuestión, sino que es también echarse a caminar por una senda oscurísima, abandonando otra senda mucho más fácil y clara. En efecto, para estudiar lo que basta o no basta para la existencia del ser contingente, esto es, el estudiar las condiciones causales del ser en general, bastan los principios generales de la metafísica, sin las complicaciones delicadísimas que se exigen para estudiar en sí misma la ciencia de Dios. En cambio, para estudiar la ciencia divina, con sus caracteres de acto purísimo y de simultaneidad eterna, caracteres que no encontramos, ni siquiera aproximadamente, en ningún ser creado, y que se oponen, por lo tanto, a todas las imágenes de nuestra fantasía, nos es preciso, como para estudiar todo lo divino, una serie de procesos depurativos y delicadísimos, que solemos llamar vías de negación y de eminencia, y que exigen el manejo difícil y continuado de la aplicación del método de analogía proporcional, donde el más mínimo descuido de univocismo lo echa a perder todo.

Creemos, pues, que en esta cuestión sobre los diferentes medios de conocimiento asignados a la ciencia divina por las diferentes escuelas, el verdadero teólogo debe fijarse, más que en si tales medios bastan o no bastan para explicar la infalibilidad de la ciencia divina, en si bastan o no bastan para explicar el ser de las cosas contingentes, tanto por ser esa, según Sto.

Universidad Pontificia de Salamanca

Tomás, la verdadera raiz de la cuestión, cuanto porque esa vía es también la más fácil y accesible a nuestra debil inteligencia humana.

211.- LO QUE BASTA PARA EL SER DE LAS COSAS CONTINGENTES: CUATRO TEORIAS DISTINTAS.- Ahora bien: cuando se trata en metafísica de qué clase de acción divina basta para explicar el ser de los actos contingentes o libres, no caben sino cuatro teorías, o al menos, todas las teorías pueden reducirse a cuatro que son las siguientes:

Primera, la que dice que basta el concurso simultáneo de Dios, y niega que se necesite para todo acto el concurso previo llamado promoción física.

Segunda, la que exige concurso previo o premoción física, pero dice que basta la premoción indeterminada o al bien en común, sin que sea necesaria la premoción determinada o a tal bien en particular.

Tercera, la que exige premoción física determinada a tal acto particular, pero dice que no hace falta siempre que esa premoción determinada sea irresistible de hecho por la criatura, sino que para los actos de la providencia general, basta premoción determinada, pero a cuyo curso la criatura puede de hecho poner o no poner impedimento, y en ese sentido se llaman premociones falibles, por carecer de infalibilidad de causalidad.

Cuarta: la que exige para todos los actos, sean de la providencia general o de la especial, premociones determinadas que sean irresistibles de hecho por la criatura, que es lo que se entiende por premociones infalibles con infalibilidad de causalidad.

212.- JUICIO SOBRE LA TEORIA PRIMERA.- Al examinar la primera teoría, que es la célebre teoría de Molina (1), todo tomista ve con claridad meridiana que esa teoría en que se afirma que puede ser un acto de la criatura sin previa moción divina, es radicalmente falsa. Todo acto de la criatura es algo real,

algo distinto de la esencia de la criatura. Para ello, la criatura pasa del estado de no-acción al estado de acción, pasa de la potencia al acto. Al obrar, pues, toda criatura adquiere algo de ser nuevo, algo que antes no tenía. Si para eso no hiciese falta premoción divina, tendríamos algo de ser independiente de Dios; ese algo de ser independiente de Dios, sería la determinación de la voluntad: pues el concurso simultáneo influye en el efecto, pero no en la actuación o determinación de la causa. Esa es la razón fundamental que siempre aduce Sto. Tomás para demostrar que Dios tiene que mover o premover, y no solamente cooperar, en todo acto de la criatura. Si la criatura, sin premoción divina, pudiera poner acto alguno, tendría algo más de aquello que recibe de Dios: la criatura se discerneria a sí misma en el bien.

La raiz, pues, de que no bastase esa primera teoría, la cual es una de las piedras angulares de la Concordia de Molina, no es formalmente porque con ella no puede explicarse la ciencia divina, sino porque con ella no se explica el ser del acto de la criatura. Si esa teoría bastase para explicar el ser del acto libre de la criatura, bastaría también para explicar la ciencia divina de tal acto, pues la ciencia divina, por ser infinita y eterna a la vez, se extiende por su naturaleza misma a conocer infaliblemente y desde la eternidad todo lo que tiene o tendrá ser en el tiempo. En una palabra, los decretos divinos sean hipotéticos sean absolutos, de dar concurso simultáneo no bastan para que Dios tenga ciencia de nada, porque el concurso simultáneo no basta para que nada tenga ser.

213.- CRITICA DE LA SEGUNDA TEORIA.- La segunda teoría, que exige para todo acto premoción física, pero premoción indeterminada, esto es, premoción al bien en común (2) y no al bien honesto en particular, es ya una aproximación de ciertos molinistas al tomismo. Sin embargo, hay que decir de esa teoría lo mismo que se ha dicho de la anterior, esto es, que no basta para explicar el ser de los actos de la criatura, ni por lo tanto, la ciencia de Dios sobre ellos. En efecto, los actos de la criatura,

no son solamente actos buenos en común, que prescindan de morales o inmorales, sino que hay en la criatura actos honestos, y con gran variedad de grados de bondad. Si con una premoción al bien amorfo, o al bien que abstrae de honesto y no honesto, pudiese la criatura hacer un acto honesto o moral, habría en la criatura algo de bien a que Dios no mueve, algo más que aquello a lo que mueve Dios. Tendríamos algo de bien independiente de Dios. Ese es el vicio radical de esta segunda teoría. Por lo tanto, esta teoría no es formalmente falsa, porque no sea suficiente para explicar la ciencia de Dios, sino porque no es suficiente para explicar el ser de los actos de la criatura. Los decretos divinos de dar premoción al bien en común no son suficientes como medio de conocer para la ciencia de Dios, porque la premoción al bien en común no es suficiente como medio de ser para el acto de la criatura. Si un acto pudiera ser con premoción en común, podría también ser conocido por Dios con solo el decreto eterno de dar tal premoción en común.

214.- LAS TEORIAS TERCERA Y CUARTA.- Restan la tercera y la cuarta teoría. Ambas exigen para todo acto de la criatura, premoción física, no vaga o al bien en común, sino determinadísima hasta el último detalle en entidad y de bondad del acto. La única diferencia entre esas dos teorías está solamente en que la cuarta teoría no admite más premociones físicas que las irresistibles de hecho o "in sensu composito" por la criatura, que es lo que se entiende por premociones infalibles con infalibilidad de causalidad en cuanto a todo. En cambio, la tercera teoría, sin dejar de exigir tales premociones infalibles para todos los actos de la providencia especial (que es la sola providencia que, según Sto. Tomás, requiere para todo infalibilidad de causalidad, y la única en que no cabe pecado), admite además premociones físicas falibles, o resistibles por la criatura en cuanto al curso de tales premociones, para los actos de la providencia general, providencia que no exige para todo según Sto. Tomás, infalibilidad de causalidad, y en la cual cabe el pecado.

Universidad Pontificia de Salamanca

De esas dos teorías, la cuarta parece ser la teoría de Báñez, de Lemos, de Alvarez y de aquellos tomistas que se consagraron a combatir al molinismo, pero sin tener que combatir al jansenismo. En cambio, la tercera teoría, la cual no es negación de la cuarta, sino una limitación o modificación accidental de ella, está a juicio nuestro en conformidad más perfecta con los principios tomistas, y se halla indicada en bastantes textos de Nicolai, de Gonet, de Goudin, de Billuart y de otros tomistas clásicos, que tuvieron que defender al tomismo, no de una manera unilateral o contra solo el molinismo, sino también contra su polo opuesto que es el Jansenismo. Esa tercera teoría es la nuestra.

Al tomismo que, con serenidad de ánimo, quiera juzgar cuál de esas teorías, ambas tomistas, es más aceptable o más conforme a los principios fundamentales de Santo Tomás, no le rogaremos otra cosa, sino que prescinda por un momento de la ciencia divina, y se fije solamente en el ser de los actos contingentes. Eso que le rogamos, no es sino la expresión de aquel principio de Santo Tomás: "Sicut unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad divinam cognitionem". Lo que baste para el ser de las cosas, basta para la ciencia divina de tales cosas.

Indudablemente que, si solamente nos fijásemos en la ciencia divina, sin fijarnos en el ser de los actos libres de la criatura, la cuarta teoría era la más sencilla, tan sencilla que corta de un golpe todas las dificultades que pueda haber por parte de la ciencia misma. Con decretos divinos que sean todos decretos de dar premociones irresistibles de hecho por la criatura, que es lo que llama decretos o premociones infalibles con infalibilidad de causalidad, la cuestión de la infalibilidad de la ciencia divina, lejos de ser misteriosa, aparecería clara como la luz del día. En efecto, en Dios el decretar o querer es causar: y claro está que con causas que sean todas infalibles o inimpedibles de hecho en producir sus efectos, ninguna dificultad hay en prever los efectos.

Universidad Pontificia de Salamanca

Pero el problema no consiste en explicar solamente la infalibilidad de la ciencia divina en general, sino también la infalibilidad de la ciencia divina respecto a todos los actos de la criatura. Ahora bien, si en la criatura hubiese solamente actos infaliblemente buenos, con infalibilidad de causalidad, esto es, actos que de tal manera son buenos, que no pueden de hecho o "in sensu composito" ser malos, como sucede en los actos de providencia especial, tampoco habría dificultad alguna en admitir la cuarta teoría, sino que, al contrario, esa cuarta teoría sería la única aceptable. Con decretos divinos de dar premociones "ab intrinseco" infalibles se explica perfectamente esos actos infaliblemente buenos, sin que por ello peligre en lo más mínimo la libertad de tales actos. La objeción molinistas de que con premociones "ad intrinseco" eficaces corre peligro la libertad humana respecto al bien, no es sino un antropomorfismo, consistente en concebir la moción divina sobre la libertad creada a la manera de una moción puramente extrínseca. Según Santo Tomás, la moción divina como instrumento que es de la voluntad divina, es una moción trascendente, la cual se extiende a todo lo que hay de ser o de bondad en el acto, y que, por lo tanto, no solamente se extiende a la sustancia del acto, sino también al modo libre del acto. Cuando Dios decreta, pues, de una manera absoluta que un acto bueno se haga, o da premoción perfectamente eficaz para hacerlo, no solamente es infalible que se hará tal acto, sino que es infalible que se hará libremente. Eso podrá ofrecer dificultades a nuestra imaginación, que por su naturaleza es extrinsecista y antropomórfica: pero es una consecuencia clara del dominio divino y de la eficacia de la causalidad divina no solamente sobre la sustancia del ser, sino sobre todos los modos del ser. Cuanto más perfectamente eficaz sea, pues, la moción divina, cual lo es en todos los actos de la Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, de la Santísima Virgen, de los bienaventurados en el cielo, en los actos de aquellos que están confirmados en gracia respecto a aquello en que lo esté, en los actos todos de la vida mística, y en una palabra, a todos los actos

Universidad Pontificia de Salamanca

que sean efecto de la gracia llamada eficaz, tanto más perfecta es la libertad de tales actos.

Pero en la criatura no hay solamente actos infaliblemente buenos con infalibilidad de causalidad, como lo son todos los actos de la providencia especial; sino que hay también actos faliblemente buenos, esto es, que son buenos, pudiendo de hecho o "in sensu composito" ser malos; y sobre todo, y esto es lo más grave, hay también actos faliblemente malos, esto es, que fueron o son malos, pudiendo de hecho o "in sensu composito" ser buenos. Ahora bien, para cualquiera que se fije en ello con sinceridad y sin preocupaciones de escuela, aparece claro que con mociones divinas que sean irresistibles de hecho en cuanto a todo su curso por la criatura, es imposible que quepa el pecado, a no ser poniendo que el pecado está ya "ab intrinseco" conexo con la premoción divina desde que esa premoción sale de Dios, lo cual sería hacer a Dios autor del pecado.

Así, pues, la cuarta teoría es verdadera y basta para explicar el ser de los actos buenos de la providencia especial, pero no basta para explicar el ser de todos los actos, pues no basta para explicar el ser de los actos de la providencia general, y en particular, el ser de los actos malos. Hay que decir, por lo tanto, que esa cuarta teoría no basta para explicar la infalibilidad de toda la ciencia divina: pues lo que no basta para que una cosa sea tampoco basta para que sea conocida por Dios. "Sicut unumquod que se habet ad esse, ita se habet ad divinam cognitionem".

Esa limitación o insuficiencia que se encuentra en la cuarta teoria, no se encuentra en la tercera. En esta tercera teoría se admiten como en la cuarta, premociones infalibles o irresistibles de hecho por la criatura: pero se admiten también premociones falibles, esto es, premociones a cuyo curso puede de hecho la criatura poner o no poner impedimento. Mediante las premociones infalibles, queda perfectamente explicado el ser de todos los actos de la providencia especial, mediante las premociones falible mente eficaces, queda explicado el ser de todos los actos de la

providencia general, y con ello queda explicado el ser del pecado, el cual; por consistir en una torcedura o desviación de la moción divina por la criatura, solamente pueda tener lugar en las mociones falibles de la providencia general. Como lo que basta para explicar el ser de una cosa, basta para explicar la infalibilidad de la ciencia eterna de Dios sobre esa cosa, la tercera teoría basta para explicar la ciencia divina de todos los actos libres, tanto los de la providencia especial, como los de la providencia general.

215.- ACTITUD DE CIERTOS TOMISTAS CONTEMPORANEOS.- DE QUE DEPENDE TODA LA CUESTION : CAUSALIDAD IMPEDIBLE.- Si algunos tomistas hoy día permanecen tan aferrados a la cuarta de esas teorías, sin querer apenas ni oir hablar de la tercera, obedece, a juicio nuestro, a tres causas:

La primera, a que tales tomistas se fijan más en lo que requiere la Ciencia divina, que en lo que requiere el ser de los actos contingentes de la criatura, sin advertir que, tratándose de una ciencia infinita y eterna, como lo es la ciencia divina, la dificultad del conocimiento no puede venir por parte de la ciencia, sino por parte del ser del objeto.

Segunda, a un culto, muy respetable sin duda, pero algo exagerado, por mantener lo que ellos llaman la "tradición tomista", en estas cuestiones de auxilios, figurándose que para eso hace falta, no solamente seguir en todo a Santo Tomás, en lo cual convenimos con ellos, sino también seguir en todo a los comentaristas del Santo, sin distinguir entre cosas sustanciales y cosas accidentales.

Tercera, el haber casi eliminado del problema de la ciencia divina el atributo de la eternidad divina, o presencia física de todas las cosas a la eternidad; y como, sin eternidad, es a todas luces imposible el prever nada mediante decretos de dar premociones falibles, de ahí el rechazar a priori la tercera teoría que admite premociones falibles, esto es, impedibles en su

Universidad Pontificia de Salamanca

curso por la criatura.

Estamos sin embargo persuadidos que a medida que, calmadas las pasiones de escuela, los tomistas modernos nos fijemos en el ser de los actos contingentes tanto siquiera como solemos fijarnos en la ciencia divina; a medida tambin que nos persuadamos que en la interpretación que los comentaristas hacen de Santo Tomás, como en la que los Santos Padres hacen de la Sagrada Escritura, hay que distinguir entre el fondo y los detalles, o entre lo principal y lo secundario: a medida, en fin, que demos más importancia, como la da Santo Tomás, a la idea de presencia en la eternidad, no de una presencia en la eternidad sin decretos, sino de una presencia en la eternidad que supone el decreto actual y libre de Dios, la tercera teoría se ha de abrir paso entre la mayoría de los tomistas, pues con ella se hacen explicables la naturaleza de la verdadera gracia suficiente y la responsabilidad del hombre en el pecado, sin abandonar ninguno de los puntos fundamentales defendidos tan gloriosamente por Báñez, Alvarez y Lemos contra el molinismo.

De todas maneras, y como resumen de lo dicho sobre la lógica interna de los sistemas, es indudable que toda esta cuestión sobre los requisitos para la infalibilidad de la ciencia divina, depende de los requisitos para el ser o existencia de los actos contingentes. Por eso, la elección entre las teorías tercera y cuarta, depende por entero de la contestación que el tomista dé a la cuestión siguiente: se requiere siempre para que exista un efecto el que su causa sea una causa inimpedible, o basta a veces el que su causa sea una causa impedible, con tal que de hecho no haya sido impedida? "Verbi gratia", se requiere, para que el fuego produzca el efecto de quemar, el que el fuego sea inapagable, o basta a veces el que sea apagable, con tal que de hecho no haya sido apagado? .

El que defienda que para el ser o existencia de un efecto, hace siempre falta causa inimpedible, es lógico en defender la cuarta teoría, y en rechazar la tercera. El que defienda que pa-

ra el ser o existencia de un efecto no, hace falta siempre causa inimpedible, sino que basta a veces una causa impedible, y de hecho no impedida, es lógico en defender la tercera teoría.

A la vez, el que defienda que para el ser del efecto hace falta siempre causa inimpedible, tendrá que defender lógicamente que para el conocimiento divino de todo efecto hacen falta siempre decretos infalibles. En cambio, el que defiende que para el ser de un efecto, basta a veces una causa impedible, tendrá que defender lógicamente que para el conocimiento divino de tales efectos bastan decretos falibles, esto es, decretos de dar mociones impedibles en su curso por la criatura. "Sicut unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad divinam cognitionem".

216.- UNA OBJECION: LA CIENCIA DE DIOS ANTES DEL SER DE LAS COSAS.- RESPUESTA: RELACION DE LOS DECRETOS A LA CIENCIA Y AL OBJETO.- IDEA DE LA ETERNIDAD, NO COMO DISTANTE, SINO COMO PRESENTE.- Alguno quizá objetará a todo lo dicho, que eso de mirar más bien al ser que a la ciencia, está bien cuando se trata de ciencia humana, la cual en vez de ser regla del ser de las cosas, es regulada por él. Pero no parece tener aplicación a la ciencia divina, la cual no es regulada por el ser de las cosas, sino que ella es regla del ser. Por lo tanto, cuando se trata de la ciencia divina, hay que atender a la ciencia más bien que al ser de las cosas.

A esta objeción, que probablemente se les había ocurrido a muchos lectores tomistas, la contestación no es difícil. Es cierto que no son los objetos creados los que regulan a la ciencia divina; sino que es la ciencia divina la que regula a los objetos creados. En eso convenimos todos, al menos todos los tomistas.

Pero no es menos cierto que cuando se trata no de la ciencia divina de los seres posibles, la cual es ciencia necesaria, sino de la ciencia divina de los seres contingentes (seres futuribles, futuros o existentes), la cual es ciencia libre para Dios, esa ciencia divina no regula el ser de los

Universidad Pontificia de Salamanca

objetos sino mediante su voluntad, o mediante sus decretos. "Secundum quod conjunctam habet voluntatem". (Santo Tomás, I, q. 14, a. 8).

Cuando se trata, pues, de esa ciencia de los seres contingentes, como tratamos ahora, entran en esa ciencia los tres conceptos siguientes:

a) ideas divinas reguladoras
b) decretos divinos medios de regulación
c) objetos contingentes regulados.

De esos tres elementos, el segundo, que son los decretos divinos, es precisamente sobre el que versa la disputa entre los diferentes sistemas teológicos, y en particular la disputa entre el tomismo y el molinismo.

Ahora bien; fíjese el tomista, como ya observamos en otra parte, y connfrecuencia se olvida, en una cosa que es la clave de toda esta cuestión. Ese segundo elemento, que son los decretos de la voluntad divina, no se requieren formalmente para dar al primer elemento algo que le falte, cual si las ideas divinas no fuesen de suyo suficientemente representativas o cognoscitivas: sino que se requiere para dar al tercer elemento algo que no tiene, que es el ser.

Como ya explicamos más ampliamente en otra parte, en todo conocimiento no entran sino dos clases de requisitos: a) requisitos por parte del cognoscente, esto es, que el cognoscente tenga toda la virtud cognoscitiva que se requiere: b) requisitos por parte del objeto conocido, esto es, que el objeto tenga toda la cognoscibilidad requerida.

Por lo tanto, todo elemento que sea necesario en un caso dado para el conocimiento, tiene que ser necesario para una de esas dos cosas: o para dar algo que falta en la virtud cognoscitiva del cognoscente, o para dar algo que falta en la cognoscibilidad del objeto. Si, pues, los decretos divinos que es el segundo elemento, son necesarios, como realmente lo son, para el cono

cimiento divino de los objetos contingentes, tienen que ser necesarios o para dar mayor virtud cognoscitiva o representativa a las ideas de Dios, que son elemento primero, o para dar mayor cognoscibilidad al objeto contingente, que es el tercer elemento.

Ahora bien: la virtud cognoscitiva de Dios, o lo que es lo mismo, la virtud representativa de las ideas divinas, es infinita y actualísima, sin que falte nada, por parte de Dios, para conocer cuanto sea cognoscible, esto es, cuanto tenga razón de ser. Si se requiere, pues, el decreto divino en la eternidad, o la moción divina en el tiempo, es solamente para que el objeto tenga ser y verdad, y con ello tenga cognoscibilidad. Todo decreto eterno, o toda moción temporal, que basten, pues, para que el acto contingente de la criatura tenga ser (futurible, futuro o presente), basta para que pueda ser conocido infaliblemente por Dios desde toda la eternidad.

Por lo tanto, es cierto que, si comparamos solamente la ciencia divina con el objeto conocido, mas fundamental y mas radical debe ser para un tomista la ciencia divina que su objeto contingente, pues no es la ciencia divina la que depende de los objetos contingentes, sino que estos son los que dependen de la ciencia divina. Eso es lo único que prueba la objeción. Pero si comparamos, no la ciencia divina libre con los objetos contingentes, sino ambos con el decreto divino, que es precisamente de lo que se trata en toda esta cuestión, es evidente que el decreto no se requiere formalmente por razón de ciencia o por parte del cognoscente, sino por razón y por parte del objeto contingente conocido. Este objeto requiere decreto para ser; pero una vez que tenga ser, nada requiere ya para ser conocido.

Cuando se trata, pues, de si tales decretos (v. gr. los decretos de dar mociones resistibles por la criatura, que llamamos decretos falibles) son o no son medio de conocimiento suficiente para la ciencia divina sobre los actos contingentes, el punto de vista formal en que debe colocarse el verdadero teólo-

go es el mirar si son o no son suficientes para que los actos contingentes tengan ser en el tiempo. Lo que basta como medio de existencia respecto a una cosa en el tiempo, basta también como medio de conocimiento desde toda la eternidad para una ciencia infinita y eterna, como es la ciencia de Dios (3).

Si algunos no acaban de ver esto claro, es porque imaginan la eternidad como una cosa distante del tiempo y de los seres contingentes, y que por estar distante, necesita de algun puente o lazo de conexión causal, para estar presente a ellos. Eso es un antropomorfismo. La eternidad divina no está ni ha estado jamás distante del tiempo, sino eternamente presente al tiempo y a todo lo que tiene razón de ser. El puente o lazo causal entre Dios y los objetos contingentes es formalmente necesario para que el objeto contingente tenga ser, no formalmente para que la eternidad esté presente a ese ser. Por lo tanto, el lazo causal divino que baste para que el objeto tenga ser, basta también para que tenga ser presente a la eternidad divina, y ser conocido por las ideas divinas.

---

(1) " Quo fit ut concursus Dei generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat et producat suum effectum: sed sit influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum". (Concordia, q. 14, a. 13, disp. 26).

(2) " Difficultatibus, quibus concursus simultaneus Molinae et Suaresii subjacet permoti dereliquerunt illum Molistinae quidem recentiores, atque propugnant devicti praesertim omnino claris locis D. Thomae praeeuntibus PP. De Maria et Pignataro, professoribus clarisimis universitatis Gregorianae in Urbe motionem divinam praeviam in ipsas causas secundas etiam liberas... "Hoc tamen bene considerandum est, primum agens causare operationem agentis secundi in quantum operatio est, non autem in quantum est haec operatio; specificatio igitur actus est semper ab objecto per operationem potentiae esse vero operationis est a Deo ut agente primo." (Pignataro)... Etiam nos nullam aliam docemus motionem nisi hanc universalem quam defendit P. Pignataro". (Wagner, De Gratia Sufficiente, pag. 133-138-139, Graecii 1917).

(3) " Contingens pro tanto dicitur necessarium esse inquantum est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est jam praesens, non secundum quod futurum est". (D. Thomas, de Veritate, q. 2, a. 12, ad 3).

"Respondetur quod per ea quae diximus, non recurritur ad de-

terminationem divinae voluntatis, ut illa (divina voluntas) habeat rationem repraesentandi: sed ut res habeat rationem futuritionis, quae certo possit per divinas ideas repraesentari.

Itaque quod res futurae sint extra Deum in aliqua temporis differentia, ex determinatione libera divinae voluntatis dependet: hac autem praesupposita res futura et illorum futuritio in ideis repraesentatur: quia ante talem determinationem voluntatis Dei res non erant futurae, sed tantum possibiles : nec ideae representabant eas nisi ut possibiles.

Post determinationem autem illam liberae voluntatis divinae, et post veram rerum futuritionem idea repraesentat ea ut futura: nec ideis accrescit per hoc nisi respectus rationis" +. (Lemos, Panop. tom. 1, part. 2, tract. ultimus, cap. 7, p. 311) (Ib. ib., pag 344).

"Dicendum est sexto et ultimo: eadem scientia visionis quatenus praecise visionis est, et intuitiva ut sic, speculativa est, nec ut sic est rerum causa: sed sub hac ratione praesupponit seipsam secundum quod practica est, et rerum causa: intuetur enim eas ut scientia visionis a se ipsa productas ; quatenus practica est in actu secundo.

Nec his placet quod a quibusdam S. Thomae discipulis dicitur, non esse videlicet de ratione notitiae intuitivae quod prioritate aliqua rationis presupponat objectum existens, sed sati esse quod simul natura et ratione sit illi existens et praesens objectum: quod probant quia si visio mea produceret aliquod existens, esset illius intuitiva visio, licet ut existens non praesupponeretur ad talem visionem per quam producitur. Imo altius adhibent exemplum de cognitione comprehensiva Patris, ex qua sicut ex notitia intuitiva Filii ipse Filius generatur: non tamen aliqua ratione Filius ad illam cognitionem praesupponi potest.

Non, inquam, placet iste dicendi modus, sed verum esse arbitramur, de ratione notitiae intuitivae, quatenus intuitiva est, esse ut saltem prioritate rationis praesupponat existens quod intuetur. Et ratio est, quia intuitiva notitia, seu visio, specificatur et denominatur intuitiva ad objecto quod intuetur: specificat ergo objectum praesens seu existens notitiam, quatenus intuitiva est: ergo prius ratione est illa. Patet consequentia quia omne specificans, et denominans, prius aliqua ratione est quam specificatum et denominatum, sumptum formaliter quatenus specificatum et denominatum est.

Unde ad primum objectum, dicendum quod in tali casu visio mea et debet prius ratione considerari ut productiva illius rei existentis, et posterius ratione ut intuitiva illius, sicut de scientia Dei visionis explicatum est.

Ad secundam objectionem dicendum est quod cum Sti. Thomae discipuli in materia de Trinitate dicunt Verbum aeternum generari ex notitia intuitiva ipsius Filii, propositio sumitur quasi materialiter: in hoc videlicet sensu, quod Verbum generatur ex Patris

cognitione quae intuitiva est ipsius Verbi: non autem quod ex notitia intuitiva Filius ipse generetur: quia si hoc esset verum, non solum esset simul ratione aut origine notitia intuitiva Verbi et ipsum Verbum generatum: sed quod magis est prius origine esset notitia Verbi intuitiva quam intelligatur ipsum Verbum generatum: quia prior origine est illa cognitio Patris, quam Verbum esse generatum: ergo si ex illa sicut ex notitia intuitiva Verbi formaliter loquendo ipsum Verbum generatur, utique illa ut intuitiva praecedet origine Verbum esse generatum.

Tandem quod objectum, et notitia vel scientia sint simul natura, Aristoteles et Sto. Thomas nunquam dixerunt, sed semperdocuerunt, ob rationem a principio factam, formaliter loquendo de objecto, illud prius ratione esse quam scientiam vel notitiam". (Lemos Panoplia, tom. 1, part. 2, tract. ultimus, cap. 11, in fine, p. 319 320).

"Enimvero futura non sunt in aeternitate praesentia nisi quia sunt futura in propria duratione". (Billuart, de Scientia Dei, diss. 6, art. 4, s. 2, expenditur mens S. Thomae, ;;; ad primum).

"Non ideo futura habitura sunt esse in tempore quia sic illud (por anticipación) prius habuerunt in aeternitate; sed potius e contra dicendum est quod quia futura habitura sunt esse". (Lemos, tom. I, part. 2, pag. 333-350).

"Ideo res sunt in aeternitate, quia sunt in tempore suo". (Lemos, Panop., tom. I, part. 2, pag. 349).

"Si Sancti Patres loquerentur de objectiva praesentia quae habetur in determinatione divinae voluntates, cum in illa futura non ut praesentia, sed ut futura habeantur, utpote existentia in causa sua, non dicerent quod illa Deus ut praesentia intuetur". (Lemos, tom. I, part. 2, pag. 336).

NOTA.- A esta confesión de Lemos de que en la determinación de una voluntad divina, los futuros están aun como futuros, y no como presentes, junta aquello de Sto. Tomás: " Futurum ut futurum nulli cognitioni infallibili subesse potest". Nam illa prima cognitio (per ideas) non est scientia visionis futurorum in seipsis, ut dictum est. (ib., pag. 341).

"Si Deus ab aeterno ponatur certo res praedefinire, jam illae certo futurae sunt, et ex consequenti praesentes aeternitati ... si autem certo Deus sic ab aeterno res non praedefinit, nec certo illa futura sunt, unde nec certo coexistunt aeternitati: et per consequens positio unius infert positionem alterius, et negatio unius negationem alterius". (p. 337)

NOTA.- Pero y si las predefine, pero faliblemente? Entonces puede fallar en el tiempo, y ese fallo estará presente a la eternidad.

"Sicut aliae causae possunt videri non viso simul inmediate effectu in suo esse: non tamen divinum decretum ut est causa futurorum absolutorum potest videri, quin simul inmediate videatur effectus in suo esse, seu existens actu in mensura aeternitatis". (Salmanticenses, tom. I, p. 535, Nº. 30).

Universidad Pontificia de Salamanca

"Nam sola praesentia objectiva nequit auferre praesentiam proprie dictam, nec tollit rem quae cognoscitur, esse vere futuram respectu cognoscentis". (Salmanticenses, tom. I, pag. 540, Nº 45).

"Dico secundo: praesentia rerum in aeternitate, ex parte ipsius aeternitatis continentis ipsa futura ut sibi coexistentia est ratio a priori (no dice única, y se calla el próxima)ob quam Deus certo ea intuetur in seipsis... Unde objectum primarium illius certitudinis futurorum in suis propriis existentiis non est aliquid creatum seu res ipsae, sed est aliquid increatum scilicet ipsa aeternitas futura continens... objectum primarium cognitionis futurorum in suis propriis existentiis non est divina voluntas volens illa producere futura, nec est divina essentia ut continens illa sicut infallibilis causa eorum: quia in divina essentia et voluntate ut sic tantum videntur ut certo futura (ese certo lo niegan otros tomistas) non ut realiter praesentia ... Ergo objectum primarium illius certae visionis est aeternitas continens ipsa secundum suas actuales existentias". (Lemos, tom. I, part. 2, pag. 345).

"Unde si per impossibile contingentia essent futura independenter a divina voluntate atque a scientia divina quae actum divinae voluntatis haberet annexum; adhuc in propria ratione scientiae et cognitionis divinae quae mensuratur aeternitate, posset certitudo divinae scientiae et cognitionis ostendi in coexistentia futurorum ad aeternitatem". (Lemos, tom. I, part. 2, p. 341).

Por lo tanto en esta cuestión no se trata de si Dios ve todo en su esencia, o en su voluntad, o en sus decretos: es claro que sí. Lo que se trata es de si basta ver su voluntad, o su esencia o sus decretos, sin ver intuitivamente (presencia en la eternidad) el efecto, para tener ciencia infalible de tal efecto. Y según Santo Tomás, no. Pues la posición o existencia del efecto es lo que determina definitivamente a la voluntad divina, como la posición del acto es lo que determina a la voluntad. Es como querer ver una cosa cerrada, sin cerradura: o terminada, sin término: o informada, sin forma.

Quizá en ese sentido digan los Salmanticenses que "scientiam Dei et voluntatem esse causam quod res contineantur in aeternitatem: non tamen ita ut ad id non concurrant ipsa aeternitas per modum causae quasi formalis" (tom. 1, pag.572, Nº 140).

"Ad praesentiam objectivam requiritur quod res, quae sic praesens dicitur, cognoscatur. Ad praesentiam physicam seu realem vere desideratur, ut res secundum existentiam sit praesens in aliqua vera duratione, ita ut si per impossibile nulla esset possibilis cognitio, ratione cujus esset objective praesens virtuti cognoscitivae, nihilominus revera esset secundum suam essentiam et existentiam praesens in praedicta duratione". (Salmanticensis, tom. I, pag. 336-7, Nº 35).

"Cum aeternitas, formaliter de illa loquendo cognoscens non sit non ita proprie res dicuntur esse aeternitati praesentes sicut dicitur esse praesentes Deo in sua aeternitate". (Lemos,

Universidad Pontificia de Salamanca

tom. I, part. 2, pag. 332)

"Non sunt praesentes, quia Deus illa intuetur, sed ideo Deus ea intuetur, quia aeternitas ejus comprehendit seu includit ea... Continentia aeternitatis, formalissime loquendo non est continentia cognitionis; siquidem aeternitas non continet tempus cognoscendo, sed mensurando: et si per impossibile, Deus non esset cognoscens, nihilominus ejus aeternitas contineret tempus et omnia temporalia". (Salmanticenses, tom. I, pag. 545, Nº. 59).

"Atque adeo aeternitas, ut se tenet ex parte Dei... est aliquo modo ratio quare Deus illa cognoscat, sicut etiam, haec eadem praesentia, ut se tenet ex parte futurorum, est conditio ad hoc, ut ex parte sua terminent quodammodo praedictum conditionem". (Salmanticenses, tom. I, pag. 539, Nº. 40-41).

"Quare cum Angelicus Doctor denegaverit futuro contingenti, ut tali; seu ut manet sub ratione futuri, quod sit certo cognoscibile, etiam denegavit ei praesentialitatem objectivam, et per consequens, ad ejus certam cognoscibilitatem recurrendum erit ad praesentiam physicam, secundum quam respectu illius extrahitur a ratione futuri". (Salmanticenses, tom. 1, pag. 542 Nº. 51 in fine).

"Nam cum aeternitas ex vi suae lineae non sit cognoscitiva, fit inde ut sicut non potest esse radix cognoscendi, ita nec praesentiae objectivae, sed solum praesentiae physicae". (Ibid., pag. 543, Nº. 52).

"In quo testimonio (Sti. Thomae), tria expendenda sunt. Primum est, id quod saepe in aliis notavimus, scilicet, quod in eo Stus Doctor distinguit duplicem futurorum praesentiam: aliam quidem respectu aeternitatis: aliam vero respectu cognitionis aeternitate mensuratae: et ex illa priori colligit hanc posteriorem". (Ibid., pag. 544, Nº. 57).

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XVI

LA DOCTRINA TOMISTA SOBRE EL MEDIO DE LA CIENCIA DIVINA RESPECTO A LOS ACTOS LIBRES DE LA CRIATURA

217.- OBJETO DE ESTE CAPITULO.- Vista ya cuál es la lógica interna que rige a los sistemas molinista y tomista en esta cuestión de la ciencia divina, vamos ahora a examinar el sistema tomista en sí mismo respecto al medio de conocimiento de la ciencia divina de las cosas contingentes. Esta es la cuestión más delicada y más escabrosa de todo el tratado de la ciencia divina, sobre todo desde las célebres y acaloradas disputas de Auxiliis a que dio origen la publicación de la "Concordia" de Molina. En esas disputas, que culminaron en las famosas "Congregaciones de Auxiliis", la escuela tomista fijó definitivamente sus posiciones en frente de las posiciones molinistas, y de ahí proviene el que algunos tomistas no sufran el que esas posiciones del tomismo sean modificadas en lo más mínimo, no solamente en cuanto a su sustancia, pero ni siquiera en cuanto a sus detalles accidentales. Nosotros estamos también persuadidos que las posiciones tomadas en esta materia por la Escuela tomista en las Congregaciones de Auxiliis, y defendidas luego por una serie de tomistas clásicos, que con razón los ha calificado Janssens de "Gigantes del tomismo" (1), no pueden ser modificadas ni lo serán nunca por los tomistas en nada sustancial. Pero a la vez creemos que no hay sistema humano que no pueda y deba ser modificado en cosas accidentales, pues tales modificaciones son respecto a los sistemas, lo que la poda es respecto a los árboles: una operación necesaria, no para quitar la vida al árbol ni cambiarle de naturaleza, sino para vigorizarlo y desarrollarlo más y más dentro de su misma vida específica, con solo despejarlo de pequeñas ramas secas que impedían su crecimiento.

De todas maneras, vamos a exponer con plena sinceridad y tranquilidad de ánimo nuestra manera de entender la doctrina tomista en esta cuestión, protestando ante Dios de dos cosas: primera, que ni una palabra diremos, ni en cuanto al fondo ni en cuanto a los detalles, que nosotros creamos ser contraria a

Universidad Pontificia de Salamanca

la mente de Sto. Tomás, cuya autoridad es para nosotros sagrada. Segunda, que a las modificaciones que propondremos, no con respecto a Sto Tomás, sino con respecto al sistema tomista moderno, y que nosotros llamamos y creemos que son modificaciones accidentales, no pretendemos que nadie les de más autoridad que la que puede tener un tomista privado, que ama a la Escuela tomista como el que más, que ha gastado largos años en el estudio del tomismo, y que solamente se permite el exponer con sinceridad a los otros tomistas el resultado de sus estudios, con el deseo de que sea discutido con serenidad de ánimo entre los tomistas, y de la discusión salga la luz. Decimos "con serenidad de ánimo"; porque creemos que estudiar o discutir estas cuestiones con alborotos apasionados es como trabajar a oscuras pues apenas cabe luz en la inteligencia, en estas cuestiones puramente especulativas, si falta la tranquilidad y la serenidad en el corazón. Si algún día se llega a demostrar que algo de lo que hemos dicho o digamos es contrario a la mente de Sto. Tomás, desde ese momento lo damos por no dicho. Dispense el lector este preambulo, y entremos ya a exponer el sistema tomista moderno sobre el medio de conocimiento de la ciencia divina respecto a los actos contingentes, sean futuribles, futuros o existentes. Decimos "sea futuribles, futuros o existentes", porque respecto a los posibles no hay discusión de importancia entre las diferentes escuelas: como decimos "respecto a los actos contingentes", porque tampoco hay discusión en lo relativo a los actos necesarios.

218.- LA PARTE NEGATIVA DEL SISTEMA TOMISTA.- Cuando se trata de exponer el sistema tomista en esta cuestión, hace falta, como observa Gonet (2), distinguir en el sistema tomista dos partes.

Primera, la parte que pudiera llamarse "negativa" o "destructiva", destinada a confutar los diferentes medios de conocimiento que a la ciencia divina han asignado los molinistas, los cuales medios convienen todos en admitir ciencia divina de los futuribles contingentes anterior al decreto libre de Dios, que es en lo que consiste la quinta esencia de la Ciencia Media.

Universidad Pontificia de Salamanca

Segunda, la parte que pudieramos llamar "positiva" o "Constructiva", destinada a señalar dentro del campo tomista, y por lo tanto, después del decreto libre de Dios, un verdadero medio de conocimiento de la ciencia divina.

Respecto a la parte negativa, la doctrina tomista es bien sencilla, y está expresada en la proposición siguiente: Antes del decreto divino no cabe ciencia divina infalible sobre nada contingente.

Esa proposición constituye la negación radical de la Ciencia Media, y por lo tanto, la negación radical de todos los medios asignados o asignables por un verdadero molinista, pues todos ellos suponen la ciencia Media. Así, pues, esa proposición, o esa parte negativa del sistema tomista en esta cuestión, conns tituye la verdadera línea divisoria entre el tomismo y el molinismo respecto al medio de la ciencia divina.

Ahora bien, ya hemos declarado repetidas veces, y volvemos a declarar, que admitimos plenamente y sin distingos esa proposición tomista, y que sobre ella no tenemos que hacer adción, modificación, ni explicación de ningún género. Esa proposición constituye la diferencia específica entre el tomismo y el molinismo, y sabido es que las diferencias específicas son como los números: no admiten grados, pues se destruiría con ello lo graduado.

Cuando, pues, tanto los tomistas como los molinistas afirman y repiten que entre sus dos respectivos sistemas no cabe sistema medio, tienen sobrada razón, si por sistema medio entienden uno que sea verdaderamente medio respecto a la línea divisoria de ambos sistemas, la cual está en la afirmación o negaciónn de la proposición dicha.

19.- LA PARTE POSITIVA DEL SISTEMA TOMISTA.- Con esa proposición de que "no cabe ciencia divina sobre nada contingente antes del decreto actual de Dios", el tomismo ha trazado ya su línea divisoria del molinismo. Todo el campo de doctrina fundado sobre ciencia divina de lo contingente antes del decreto, es

campo de Ciencia Media, campo molinista. Todo el campo de doctrina que se funde sobre ciencia divina de lo contingente después del decreto, es campo sin Ciencia Media, campo tomista.

En este campo antimolinista, campo de ciencia posterior al decreto libre de Dios, tiene que levantarse y se levanta de hecho el verdadero edificio tomista de la ciencia de Dios sobre lo contingente, y ese edificio constituye, como vamos a ver, la parte positiva de la doctrina tomista.

Lo esencial en ese edificio, para que no tenga ni una sola piedra de cantera molinista, es que esté todo entero construído con decretos actuales o libres de Dios. Si no hubiese más decretos libres de Dios, que los decretos de la voluntad divina consiguiente, esto es, si en Dios no cupiesen más decretos que los decretos de dar mociones infaliblemente eficaces en cuanto a todo, es evidente que el edificio verdaderamente tomista, o verdaderamente antimolinista, no podría ser sino de una sola clase, sin caber en él variedad alguna de estilos o matices. Pero si caben en Dios según la doctrina tomista no solamente decretos de la voluntad consiguiente, esto es, decretos de dar mociones infaliblemente eficaces, sino que caben también verdaderos decretos de la voluntad antecedente, esto es, decretos de dar mociones faliblemente eficaces, entonces el edificio tomista, sin dejar de ser completamente antimolinista, podrá admitir diversas modalidades o matices, según se combinen o no en él los decretos infalibles, esto es, los decretos de dar mociones infalibles, con los decretos falibles, esto es, con los decretos de dar mociones falibles, los cuales pertenecen a la voluntad consiguiente de medios, pero nacen de la voluntad antecedente del fin.

220.- EL MODERNO EDIFICIO TOMISTA.- Por tomismo moderno, en esta cuestión de la ciencia divina, se entiende ordinariamente el tomismo tal cual fue formulado por Báñez en sus inmortales comentarios a la primera parte de la Suma de Sto. Tomás, y tal cual luego fue defendido, con no menos brío que acierto, por Alvarez y Lemos en las Congregaciones de Auxiliis. Como ese sis-

Universidad Pontificia de Salamanca

tema es bien conocido, no haremos sino enumerar brevemente sus rasgos principales, en esta cuestión del medio de la ciencia divina, con el fin de indicar cuáles de esos rasgos son definitivos, y cuáles nos parecen susceptibles de alguna adición, explicación o desarrollo.

La parte positiva de ese edificio tomista, consistente todo él en decretos libres de Dios, la dividen los tomistas en dos secciones. Primera, la sección que trata del medio de la ciencia divina respecto a los actos buenos. Segunda, del medio de la ciencia divina respecto al pecado. Los tomistas tratan de cada una de esas cosas en capítulos separados, y nosotros haremos lo mismo. En este capítulo, pues, nos ocuparemos exclusivamente del medio de la ciencia divina respecto a los actos libres moralmente buenos, dejando para otro capítulo la cuestión del medio de la ciencia divina respecto al pecado.

La primera de esas dos cuestiones, esto es, la cuestión referente al medio de la ciencia divina respecto a los actos buenos, la subdividen los tomistas en tres secciones cuyo título u objeto son: a) del medio de la ciencia divina respecto a los futuros absolutos: b) del medio de la ciencia divina respecto a los futuros condicionados, cuya condición se pondrá: c) del medio de la ciencia divina respecto a los futuros condicionados, cuya condición no se pondrá.

221.- TRES CONCLUSIONES TOMISTAS.- Aunque muchos tomistas, como diremos luego, suelen incluir un una sola conclusión las dos primeras de esas tres cosas, creemos que la exposición e inteligencia de la doctrina tomista resultará más clara poniendo una conclusión distinta para cada una de esas tres cosas, con lo cual tendremos las tres conclusiones siguientes:

Conclusión primera: El medio en el cual Dios conoce los futuros contingentes absolutos, es el decreto absoluto e infaliblemente eficaz de su voluntad, por el cual Dios decreta incondicionalmente la existencia de tales futuros, v. gr. "Decreto absolutamente que la Sma. Virgen no contraiga la culpa ori-

ginal". Ese decreto se llama absoluto, porque además de ser absoluto por parte del sujeto, como lo son, según los tomistas, todos los verdaderos decretos de Dios, es también absoluto o sin condiciones por parte del objeto decretado. Se llama infaliblemente eficaz, como se llaman los decretos de las otras dos conclusiones siguientes, pero en el sentido de eficacia "ab in intrínseco", esto es, que es infalible con infalibilidad de causalidad y no solamente con infalibilidad de presciencia.

Conclusion segunda: El medio en el cual Dios conoce infaliblemente los futuros condicionados, cuya condición se pondrá es el decreto absoluto por parte del sujeto, y condicionado por parte del objeto, decreto por el cual Dios decreta infaliblemente dos cosas: a) que tal acto sea futuro, si se pone una condición: b) que se ponga esa condición. V. gr. : Decreto infaliblemente que Saulo se convierta, si San Esteban ora por él; y decreto infaliblemente que San Esteban ore porél. Como se ve, ambos decretos, o ambas partes del decreto son infaliblemente eficaces.

Conclusión tercera: El medio en el cual Dios conoce infaliblemente los futuros condicionados, cuya condición no se pondrá, es el decreto absoluto por parte del sujeto y condicionado por parte del objeto, decreto por el cual Dios decreta infaliblemente dos cosas: a) que tal acto sea futuro, si se pone una condición: b) que no se ponga esa condición. V. gr. Decreto que Tyrios y Sidonios menos endurecidos que los judíos, se conviertan, si se les predica el evangelio, y decreto infaliblemente que no se les predique el evangelio . Como se ve aquí también ambos decretos, o ambas partes del decreto, son infaliblemente eficaces.

322.- PRIMERA OBSERVACION SOBRE ESAS TRES CONCLUSIONES.- Sobre esas conclusiones conviene tener presente dos observaciones. La primera observación es que, de esas tres conclusiones, como se había notado, la primera versa sobre los futuros no condicionados sino absolutos, y la segunda, aunque verse sobre futuros condicionados cuya condición se pondrá, y por lo,tanto, sobre futuros condicionados que pasarán a ser futuros absolutos (3). De ahí pro-

viene el que los tomistas suelan mirar como si fuesen absolutos esos futuros condicionados de la segunda conclusión. Por eso, los tomistas suelen poner solamente dos conclusiones en vez de las tres que nosotros hemos puesto, pues comprenden en una sola conclusión nuestras dos primeras conclusiones. Esas dos conclusiones que suelen poner los tomistas, pueden expresarse más brevemente en la siguiente forma: a) Dios conoce los futuros absolutos en su decreto absoluto: b) Dios conoce los futuros condicionados en su decreto absoluto por parte del sujeto y condicionado por parte del objeto.

Hemos hecho esta primera observación, que no era necesaria, con el objeto que el lector viese que las tres conclusiones que nosotros hemos puesto, equivalen exactamente a las dos conclusiones que ponen ordinariamente los tomistas.

23.- SEGUNDA OBSERVACION.- La segunda observación, de mucha mayor importancia, y hacia la cual queremos llamar la atención del lector, es que todos los decretos que los tomistas hacen entrar, como medio de la ciencia divina, en esas tres conclusiones, son decretos "ab intrinseco" infalibles, esto es, infalibles con infalibilidad de causalidad o de conexión, no solamente con infalibilidad de presciencia. Son, por lo tanto, decretos a cuya ejecución en el tiempo la criatura no puede de hecho e "in sensu composito" poner impedimento.

Para verlo, no tiene el lector más que volver a leer las tres conclusiones dichas. En la primera conclusión, Dios no decreta más que una sola cosa, que es el futuro absoluto, pero esa cosa la decreta de una manera infaliblemente eficaz, diciendo: "decreto infaliblemente que tal cosa suceda". En la segunda conclusión, Dios decreta dos cosas, que son el futuro condicionado y la posición de la consición, pero ambas cosas las decreta de una manera infaliblemente eficaz, diciendo: "decreto infaliblemente que suceda tal cosa, si se pone

tal condición, y decreto infaliblemente que se ponga esa condición". En la tercera conclusión Dios decreta también dos cosas, que son el futuro condicionado y la no posición de la condición, y ambas las decreta con eficacia infalible diciendo: "decreto infaliblemente que suceda tal cosa, si se pone tal condición, y decreto infaliblemente que esa condición no se ponga".

La importancia de esta observación saltará a la vista con solo recordar que, como dijimos al tratar de las diviones de la voluntad divina y de los decretos divinos (capítulo XII) en Dios no solamente existen decretos infalibles cuales son todos los decretos que nacen de la voluntad consiguiente del fin y que pertenecen a la providencia especial, sino que existen también verdaderos decretos falibles, esto es, verdaderos decretos de dar premociones a cuyo curso la criatura pueda de hecho poner o no poner impedimento, los cuales decretos nacen de la voluntad antecedente del fin, y pertenecen a la providencia general. Por donde se ve claro que, en las tres conclusiones dichas, los tomistas señalan, como medio único de la ciencia divina sobre lo contingente, los decretos de la voluntad consiguiente del fin o, de la providencia especial, y omiten por completo los decretos de la voluntad antecedente del fin o de la providencia general, que son los decretos de dar mociones a cuyo curso la criatura puede de hecho poner o no poner impedimento.

224.- JUICIO CRITICO DE ESAS TRES CONCLUSIONES.- Si se nos permite exponer nuestro juicio particular sobre esa doctrina tomista, lo resumiremos brevemente en estas dos afirmaciones:

Primera: la doctrina tomista de esas tres conclusiones sobre el medio de la ciencia divina respecto a los actos libres de la criatura, es verdadera y por lo tanto, no necesita corrección alguna. Nosotros suscribimos a ella.

Segunda: pero esa misma doctrina nos parece incompleta,

y por lo tanto, creemos que exige una adición, la cual adición por nacer de los principios mismos del tomismo, y estar ya indicada por bastantes tomistas, puede llamarse una simple explicación de lo implícito.

225.- POR QUE ESA DOCTRINA TOMISTA ES VERDADERA.- La razón de lo primero, esto es, la razón de por que esa doctrina tomista es verdadera, y no necesita corrección alguna, es porque esas tres conclusiones no sólo explican perfectamente el medio de la ciencia divina respecto a todos los actos de la providencia especial, sino que también tales actos de la providencia especial, no pueden ser explicados por otro medio, que por el señalado en esas tres conclusiones tomistas.

En efecto, todo lo que se necesita para que un acto tenga ser, se necesita para que ese acto tenga ser conocido, esto es, para que pueda ser objeto de ciencia infalible. Ahora bien, según los principios tomistas, ningún acto de la providencia especial, la cual exige infalibilidad de causalidad, puede ser sin moción o gracia infaliblemente eficaz, o inimpedible de hecho por la criatura. Hace, pues, falta para que tales actos sean conocidos, o hace falta como medio de conocimiento divino de tales actos, decretos divinos que sean infalibles con infalibilidad de causalidad: pues las mociones divinas en el tiempo no son sino la ejecución de los decretos divinos en la eternidad; como los decretos divinos en la eternidad no son sino la preparación de las mociones que se darán en el tiempo. Decretos y mociones tienen que ser proporcionados entre sí; lo que no puede ser, sin moción infalible, como no pueden ser los actos de la providencia especial, tampoco puede ser conocido sin decreto infalible, cuales son todos los decretos señalados en esas tres conclusiones.

Por lo tanto, siempre que se trate de la predestinación a la gloria, de la primera gracia, de la perseverancia final, del acto de la justificación, de cualquier acto perfecto o

difícil de la naturaleza caída, de cualquier acto que la criatura no pueda hacer sin gracia infaliblemente eficaz, o de cualquier acto que Dios quiere que de tal manera suceda tal acto, que no pueda de hecho dejar de suceder: en una palabra, siempre que se trate de un acto de la providencia predestinativa o especial tanto del orden sobrenatural como del natural, nosotros sucribimos plenamente a esas tres conclusiones tomistas. Según Santo Tomás, la providencia especial o predestinativa, correspondiente a la voluntad consiguiente del fin particular no solamente exige infalibilidad de presciencia, la cual no es sino infalibilidad de hecho; sino que exige además infalibilidad de causalidad, que es infalibilidad de derecho (4), o de orden, o de conexión. Tal infalibilidad causal no cabe sin mociones temporales perfectamente eficaces, o "ab intrinseco" infalibles ni por lo tanto cabe, sin decretos eternos perfectamente eficaces o "ab intrinseco" infalibles. Tales son todos los decretos señalados en esas tres conclusiones tomistas, decretos necesarios y suficientes para que los actos de la providencia especial existan en el tiempo, y por lo tanto, necesarios y suficientes para que esos actos sean conocidos por Dios desde toda la eternidad.

226.- POR QUE ESA DOCTRINA TOMISTA NECESITA EXPLICACIÓN.- La razón de lo segundo, esto es, de por qué esas tres conclusiones tomistas están incompletas, y necesitan una adición o explicación, es porque, con ellas solas no parece que puedan explicarse los actos de la providencia general.

En efecto, lo que distingue a la providencia general de la especial, es que la providencia especial es infalible o inimpedible en cuanto a todo, esto es, no solamente en cuanto a la consecución del fin universal, sino también del fin particular. En cambio, la providencia general, sin dejar de ser infalible e inimpedible en cuanto a la consecución del fin universal, es falible o impedible respecto a la consecución del fin particular.

De ahí se sigue una segunda diferencia, y es que respecto

al fin particular, la providencia especial no solamente exi ge infalibilidad de presciencia, sino también infalibilidad de causalidad. En cambio, la providencia general, aunque exi ja infalibilidad de presciencia, no exige en cuanto a todo infalibilidad de causalidad.

De ahí proviene una tercera diferencia, a saber, que las mociones o gracias de la providencia especial son y tie nen que ser inimpedibles o irresistibles de hecho en cuanto a todo su curso por la criatura. En cambio, las mociones o gracia de la providencia general no son ni pueden ser irresis tibles de hecho, sino que deben ser y son resistibles de hecho por la criatura en cuanto al curso o término de la premoción y del acto, pues el término del acto es precisamente lo que se llama el fin particular, respecto al cual las mociones no son fin, sino medios.

De ahí, en fin, se deduce una cuarta diferencia, y es, que la providencia especial tiene que estar y está fundada en decretos de dar premociones irresistibles de hecho en cuan to a todo, que es lo que se entiende por decretos infalibles. En cambio, la providencia general tiene que estar y está fun dada en decretos de dar premociones resistibles (5) de hecho en cuanto a su curso por la criatura, que es lo que entende- mos por decretos falibles, esto es, decretos de dar premocio- nes falibles o medios falibles para la consecución del fin.

Esas cuatro ideas fundamentales a) providencia: b) decretos: c) mociones: d) actos, son exactamente correlati- vas. Si una cualquiera de ellas es inimpedible, esto es, in- falible con infalibilidad de causalidad, todas las otras lo son también, y todas nacen de la voluntad consiguiente del fin particular. Por el contrario, si una de llas es impe - dible, esto es, no infalible con infalibilidad de causali dad, todas las otras tienen el mismo carácter, y todas nacen de la voluntad antecedente del fin particular, a la cual acompaña la voluntad consiguiente de medios falibles.

Universidad Pontificia de Salamanca

Ahora bien: así como es doctrina fundamental del tomismo que existen mociones o gracias divinas irresistibles de hecho o "in sensu composito" por la criatura, pues esa es la base inquebrantable del tomismo y del agustinianismo contra el molinismo, así es también doctrina fundamental de Santo Tomás, y que ya parece definida por la iglesia contra el jansenismo, que existen también mociones resistibles de hecho por la criatura, esto es, a las cuales la criatura puede de hecho resistir, y puede de hecho no resistir, que es lo que entendemos por mociones falibles. Existiendo mociones divinas falibles, tienen que existir también decretos divinos de dar esas premociones falibles, y eso es lo que se llama decretos falibles.

Ahora bien: en las tres conclusiones tomistas de que nos ocupamos, solamente se señalan decretos infalibles. Hace, pues, falta añadir a esas tres conclusiones una cuarta conclusión donde entren los decretos falibles, esto es, decretos de dar mociones falíblemente eficaces, como medio de que puedan tener ser en el tiempo, y cognoscibilidad o ser cognoscible en la eternidad, los actos falibles de la providencia general.

227.- CUAL ES ESA ADICION O EXPLICACION QUE NECESITA EL TOMISMO RESPECTO AL MEDIO DE LA CIENCIA DIVINA.- De todo lo dicho se infiere, que la adición que el tomismo necesita respecto al medio de la ciencia divina, consiste en añadir a las tres conclusiones tomistas arriba dichas, una cuarta conclusión, formulada en estos o análogos términos:

"El medio en que Dios conoce la posición o no posición de aquellos impedimentos que la criatura puede de hecho poner o no poner al curso de las mociones falibles de la providencia general, son los decretos mismos de dar tales mociones falibles, en cuanto que tales decretos son eternos. Esos decretos, llamados decretos falibles, por ser decretos de dar mociones falibles, se formulan así: "Decreto mover a la criatura a que ponga tal acto o consiga tal fin particular, y continuaré moviéndola hasta el término del acto o consecución del fin particular; si ella

no pone impedimento al curso de mi moción".

Como se ve, esos decretos, llamados decretos fabibles, son exactamente aquellos que, al hacer las divisiones de la voluntad divina y de los decretos divinos, pusimos como "decretos absolutos de medios faliblemente eficaces", correspondientes a la "voluntad consiguiente de medios faliblemente eficaces" y que nacen de la "voluntad antecedente o condicionada del fin particular".

Son decretos absolutos respecto a que comience la moción divina, y por lo tanto, respecto a la incoación del acto. Pero son condicionados respecto a que continúe la moción divina, y por lo tanto, a que el acto llegue a su término o fin particular. La condición es: "si la criatura no pone impedimento (aquellos impedimentos que puede de hecho poner y no poner) al curso de la moción divina".

Tales decretos, precisamente en cuanto decretos, o en cuanto a lo que tienen de pura causalidad, aunque bastarían para conocer la incoación del acto, pues en cuanto a eso son decretos absolutos o infalibles, no bastarían, si no fuesen eternos, para conocer la posición o no posición del impedimento al curso del acto, pues en cuanto a eso son condicionados o falibles. Pero siendo decretos eternos, o mejor dicho la misma eternidad, bastan para prever también la posición o no posición de impedimento, pues una vez puesta en el tiempo la incoación de la moción divina y del acto, tiene también que poner o que no ponerse en el tiempo el impedimento de la criatura, y por lo tanto, tiene que estar presente a la eternidad del decreto. Como ya hemos repetido varias veces, lo que basta para que una cosa tenga ser en el tiempo, basta para que esté presente a la eternidad. Si pues, las mociones falibles, o los decretos de dar tales mociones, bastan para que la criatura pueda de hecho poner o no poner impedimento, tienen que bastar también para que la posición o no posición de ese impedimento esté de hecho pre

sente a la eternidad y sea conocida por Dios.

228 .- APLICACION DE ESA EXPLICACION A LA DIVISION TOMISTA DE LOS FUTUROS CONTINGENTES CONDICIONADOS.- Como ya hemos visto que enseña Santo Tomás; el conocimiento, aun tratándose del conocimiento divino, es correlativo al ser del objeto conocido. "Sicut aliquid se habet ad esse, ita se habet ad divinam cognitionem". Siendo, pues, el tomismo un sistema lógico, cuyas partes todas están íntimamente conexas entre sí, es evidente que a todo adición o explicación que se haga en el tomismo respecto al medio de conocimiento de los futuros contingentes condicionados, tiene que corresponder paralelamente una modificación o explicación respecto al ser, o a las divisiones del ser, de los futuros contingentes condicionados.

Efectivamente, así es, como se habrá visto en la segunda y tercera de las tres conclusiones tomistas de que venimos ocupándonos los tomistas no suelen hablar, las más de las veces, sino de dos clases de futuros condicionados, a saber: a) futuros condicionados cuya condición infaliblemente se pondrá: b) futuros condicionados cuya condición infaliblemente no se pondrá. Ya dijimos en otra parte que en esas conclusiones dichas ese "infaliblemente" parecían entenderlo de "infalibilidad de causalidad", esto es, que la condición infaliblemente se pondrá o no se pondrá en virtud del decreto mismo.

Ahora bien: según todo lo dicho, a esas dos clases de futuros condicionados, las cuales pertenecen evidentemente a la voluntad consiguiente de fin, y no a la antecedente , hay que añadir en el tomismo una tercera clase de futuros condicionados, que son los verdaderos futuros condicionados de la voluntad antecedente. Esos futuros condicionados son aquellos en que ni la posición ni la no posición de la condición, que es el impedimento de la criatura al curso de la moción divina, ha sido decretada por Dios con decreto absoluto, sino que ha sido dejada en mano de la criatura, decretando solamente dar a la criatura las premociones o medios falibles para poner impedimento o para no

ponerlo. Esos futuros condicionados, los cuales se llaman falibles, porque ni la posición ni la no posición de la condición está decretada por Dios con decreto infalible, tienen el sentido siguiente: "tal acto o efecto sucederá, si la criatura no pone a ello impedimento, pero en manos de la criatura está, mediante la premoción falible que yo le daré, la facultad actual de poner y de no poner ese impedimento".

Esa facultad actual de poner o no poner impedimento al curso de la moción divina, la adquiere la criatura, no por el concurso simultáneo molinista, sino por la premoción tomista de la providencia general, la cual premoción es infalible en actuar la voluntad, y por lo tanto, en que la voluntad incoe el acto, pero es falible en que la voluntad ponga o no ponga impedimento al curso de la moción y del acto. Al dar, pues, o decretar esa clase de premociones falibles, las cuales constituyen los medios falibles para la consecución del fin, Dios quiere con voluntad consiguiente de medios la incoación del acto. Quiere también con voluntad antecedente la no posición del impedimento. Pero, respecto a la posición del impedimento, Dios ni quiere con voluntad consiguiente que se ponga, ni quiere con voluntad consiguiente que no se ponga, no quiere más sino que la voluntad tenga facultad actual o medios actuales de ponerlo y de no ponerlo. En ese sentido, tales futuros condicionados se llaman falibles, esto es, falibles en cuanto a la posición o no posición de la condición, que es la posición o no posición del impedimento por la criatura.

Por lo tanto, en los llamados futuros condicionados de la providencia general, que son los que llamamos falibles una cosa es el futuro condicionado, y otra cosa es la posición o no posición de la condición. El futuro condicionado es que "tal fin se conseguirá, si la criatura no pone impedimento". La posición o no posición de la condición es :

Universidad Pontificia de Salamanca

"la criatura pondrá o no pondrá impedimento". El futuro condicionado es infalible y se cumple siempre; esto es, siempre se cumple que "tal fin se conseguirá, si la criatura no pone impedimento". La posición de la condición, la cual Dios deja en manos de la criatura, unas veces se cumple y otras no, y por eso se llama falible.

229.- DOS COSAS IMPLICITAS EN EL TOMISMO: FUTUROS Y DECRETOS FALIBLES.- En resumen, en el tomismo están implícitas y hace falta explicar o desenvolver estas dos proposiciones:

a) existen futuros condicionados falibles, esto es, futuros condicionados, en que la posición o no posición de la condición no es infalible con infalibilidad de causalidad, sino que Dios la deja en manos de la criatura, dándola mediante la premoción actual, pero falible, los medios de ponerla o no ponerla.

b) existen decretos condicionados falibles, esto es, decretos en que la posición o no posición de la condición (o lo que es lo mismo) la posición o no posición de impedimento por la criatura), Dios no la decreta con voluntad absoluta o con infalibilidad de causalidad, sino que la deja en manos de la libertad defectible de la criatura, decretando solamente darla los medios actuales, mediante la premoción falible, de poner o no poner esa condición o ese impedimento.

Esos futuros condicionados se llaman falibles, porque Dios no los causa infaliblemente, aunque los conozca infaliblemente. Se llaman, pues, futuros falibles, porque no son objeto de infalibilidad de causalidad, aunque sean objeto de infalibilidad de presciencia.

Igualmente, esos decretos condicionados se llaman falibles, porque mediante ellos Dios no causa infaliblemente el efecto con infalibilidad de causalidad aunque sí conoce infaliblemente el efecto con infalibilidad de presciencia. Tales decretos, pues, en cuanto decretos, no son medio de causalidad infalible; pero en cuanto decretos eternos son medio de conocimiento infalible (6).

Universidad Pontificia de Salamanca

En una palabra, la posición o no posición de la condición, o sea, la posición o no posición del impedimento, en los futuros condicionados de la providencia general, está faliblemente determinada en los decretos en cuanto decretos, e infaliblemente determinada en los decretos en cuanto eternos. Está incoativa y faliblemente determinada en la causalidad divina, pero infaliblemente o perfectamente determinada en la eternidad divina, o en la causalidad divina en cuanto eterna. Una vez puestos los decretos divinos, que son la verdadera causalidad, la eternidad divina está presente no solamente a esa causalidad o decretos o premociones, que son ya el efecto incoado, sino al efecto en sí mismo, y por lo tanto, a todas las modificaciones defectivas (únicas modificaciones con que la criatura puede modificar la causalidad divina) que la libertad defectible de la criatura haya hecho en ese efecto.

230.- UNA DIFICULTAD.- La única, o la mayor dificultad que algunos tomistas de hoy día encuentran en admitir esa adición o desarrollo que necesita el tomismo, es el que no parece verse claro cómo con esos decretos llamados falibles, pueda Dios tener ciencia infalible.

231.- RESPUESTA PRIMERA.- A esa dificultad podría responderse, en primer lugar, que aunque no viéramos cómo pueden bastar decretos divinos falibles para que Dios tenga ciencia infalible, deberíamos estar "a priori" ciertos de que bastan. La razón es la que tantas veces hemos indicado. Tratándose de una ciencia infinita y eterna, cual es la ciencia divina, todo lo que baste para que algo sea de hecho, basta "ipso facto" para que sea conocido por Dios de una manera infalible, y para que sea conocido por ese mismo medio que basta para que la cosa sea. Ahora bien: para que existan en el tiempo mociones falibles, y para que exista en el tiempo la posición o no posición de impedimento a tales mociones falibles, es evidente que bastan

decretos falibles, esto es, decretos de dar esa clase de mociones falibles. Luego tales decretos falibles deben bastar también para conocer infaliblemente desde toda la eternidad la existencia de tales mociones, y la existencia de la posición o no posición de impedimento a tales mociones. Cada cosa es infaliblemente conocida por Dios como es, y por lo tanto, debe conocer Dios la cosa allí donde la cosa es o está. Ahora bien: el impedimento puesto por la criatura no es impedimento puesto a la moción infaliblemente eficaz, sino a la moción suficiente o faliblemente eficaz. No es impedimento puesto al decreto absoluto o infalible de la voluntad consiguiente de Dios, sino al decreto condicionado o falible de su voluntad antecedente. Por lo tanto, si cada cosa tiene Dios que conocerla infaliblemente como es, tiene que conocer la posición o no posición del impedimento por la criatura, en el decreto de la voluntad antecedente, no en el de la consiguiente: en el decreto de dar moción falible, no en el decreto de dar moción infalible: en una palabra, en los decretos falibles, no en los decretos infalibles. El impedimento puesto o no puesto por la criatura a la moción suficiente (en la naturaleza caída, se entiende siempre de cosas fáciles y por poco tiempo) es "simpliciter" anterior a la concesión o negación de la gracia eficaz (7). El impedimento puesto o no puesto por la criatura a los decretos de la voluntad antecedente, es "simpliciter" anterior a la voluntad consiguiente. Por lo tanto, la posición o no posición de impedimento por la criatura debe conocerla Dios como es, y por lo tanto, debe conocerla antes de los decretos infalibles de la voluntad consiguiente, o lo que es lo mismo, en los decretos falibles de la voluntad antecedente. Tales decretos, por ser eternos, representan infaliblemente no solamente lo hecho por Dios, sino también lo que, en lo hecho por Dios, deshace o no deshace la criatura, que es lo que se llama poner o no poner impedimento a la acción divina. Representan, por lo tanto, no sólo la moción divina torcible por la criatura, que es lo hecho por el decreto divino, sino también la torcedura o no

torcedura de esa moción por la criatura, que es lo que la criatura deshace o no deshace en la moción divina falible.

232.- RESPUESTA SEGUNDA.- La segunda respuesta a esa dificultad es, que el no ver cómo pueden bastar los decretos falibles eternos para ciencia infalible procede de que ciertos teólogos no se fijan en dos cosas: primera, en el punto de vista formal bajo el cual los decretos divinos se requieren para la ciencia divina ; segunda, que tampoco parecen fijarse en el punto de vista formal bajo el cual esos mismos decretos se requieren para la presencia de una cosa en la eternidad. Se figuran que la ciencia divina es directamente correlativa al decreto divino, y no al objeto de esa ciencia, y por eso creen que para ciencia infalible hace falta decreto infalible. Se figuran también que la presencia física a la eternidad es formalmente correlativa al decreto divino, y no al ser de las cosas: y por eso creen que para presencia infalible a la eternidad, hace falta decreto infalible. Tales teólogos olvidan que la ciencia divina y la presencia de las cosas en la eternidad aunque requieran decreto divino, no son formalmente correlativas al decreto divino, sino al ser de las cosas: y que por lo tanto, para la infalibilidad de la ciencia divina, como para la presencia infalible de las cosas a la eternidad, es completamente accidental que el decreto sea infalible o falible, con tal que sea suficiente para el ser de las cosas.

En efecto: todos los tomistas convenimos en que, sin decreto actual o libre de Dios, no cabe ciencia divina sobre nada contingente. Pero, como ya vimos más arriba (Cap. II, nº 21 sig.) esos decretos, aunque sean necesarios no son formalmente necesarios por parte del cognoscente, esto es, para que Dios tenga ciencia de lo contingente; sino que son formalmente necesarios por parte del objeto conocido, para que ese objeto tenga ser determinado, y por lo tanto tenga cognoscibilidad infalible:

Universidad Pontificia de Salamanca

pues todo lo que tiene existencia o ser determinado, tiene "ipso facto", infalibilidad de hecho en cuanto al ser, y tiene cognoscibilidad infalible. Todo lo que existe, en cuanto existe, infaliblemente existe, e infaliblemente es cognoscible y conocido por Dios.

Por lo tanto, para que Dios tenga ciencia infalible de un objeto cualquiera, el único requisito formal es que ese objeto tenga ser determinado, siendo completamente material e accidental para la infalibilidad de la ciencia divina el que ese ser determinado proceda de una causa inimpedible o impedible que es lo que llamamos infalible o falible, de una causa necesaria o libre, de una causa blanca o negra: esto es, siendo accidental la vía por donde ese objeto ha adquirido y conserva el ser determinado que tiene.

Si, pues, todo acto o efecto, para existir o para tener ser determinado, requiriese una causa inimpedible, entonces sería verdad que no podía ser conocido infaliblemente sin causa infalible o inimpedible, esto es, sin promociones infalibles y sin decretos infalibles, puesto que no podía ser sin ellos. En cambio, si pueden existir efectos u actos procedentes de causas impedibles, y de hecho no impedidas, es claro que tales actos o efectos pueden ser conocidos infaliblemente por Dios, pues el conocimiento divino o las ideas divinas, por ser de virtud cognoscitiva o representativa infinita, no requieren en su objeto más condición que el que el efecto sea. Aunque la causa sea falible, el efecto, una vez que tiene ser, lo tiene infaliblemente, pues todo lo que es, mientras es, infaliblemente es; y por lo tanto, infaliblemente es conocido por Dios. No hay, pues, repugnancia alguna en que lo faliblemente causado sea infaliblemente conocido. Y como la causalidad en Dios no es otra cosa que el decreto divino, no hay repugnancia alguna en que lo faliblemente decretado sea infaliblemente conocido por Dios.

233.- PUNTO DE VISTA FORMAL DE LA NECESIDAD DE LA ETERNIDAD. DIFERENCIA RADICAL ENTRE LA INMENSIDAD Y LA ETERNIDAD.- Algo

Universidad Pontificia de Salamanca

semejante a lo que acabamos de decir acerca del punto de vista formal bajo el cual los decretos son necesarios para la ciencia divina, hay que decir acerca del punto de vista formal bajo el cual los decretos son necesarios para la presencia física de las cosas a la eternidad.

De la misma manera que dijimos que los decretos divinos no son necesarios formalmente para que la ciencia divina sea infalible, sino para que el objeto contingente de esa ciencia tenga ser determinado, pues en teniendo un objeto ser determinado, "ipso facto" la ciencia divina sobre ese objeto es infalible; igualmente hay que decir que los decretos divinos no se requieren formalmente para que las cosas estén presentes a la eternidad de Dios, sino para que las cosas tengan ser determinado; pues en teniendo una cosa ser determinado, "ipso facto" ese ser determinado está infaliblemente presente a la eternidad divina, o la eternidad divina está presente a ese ser determinado.

La razón de esto es que el atributo divino de la eternidad, a diferencia del atributo de la inmensidad, no es un atributo fundado formalmente en la causalidad, sino fundado formalmente en continencia o inclusión, esto es, en la duración infinita y simultánea del ser divino, la cual incluye y contiene a todas las otras duraciones (8).

En efecto, según Sto. Tomás, la relación de la inmensidad divina a las cosas a que esa inmensidad se extiende, es relación de causa a efecto, pues mediante esa acción divina que llamamos creación y conservación del ser, es como Dios está por esencia en todas las cosas. En cambio, la relación de esa duración divina que se llama eternidad, a las duraciones de todos los otros seres, que se llaman evo y tiempo, y a los seres regulados por tales duraciones, no es formalmente relación de causa a efecto, sino relación de continente a contenido, cual es la relación que existe entre un número mayor y otro menor, o entre el pan-

Universidad Pontificia de Salamanca

tágono y el tetragono. Sin causalidad alguna de lo mayor sobre lo menor, lo mayor contiene a lo menor.

De ahí es que, si suponemos que existiese una cosa no causada por Dios, la inmensidad divina no se extendería a esa cosa, pues según la doctrina tomista, la causalidad es la razón formal de ese atributo de la inmensidad por el cual Dios está en lo más íntimo del ser. En cambio, si suponemos que existiese una cosa no causada por Dios, la eternidad divina se extendería a esa cosa, esto es, esa cosa estaría presente físicamente a Dios desde toda la eternidad; pues, como ya hemos dicho, la eternidad divina, por ser duración infinita (9) abarca en su seno todas las otras duraciones y seres, y por ser duración simplicísima o simultánea, no sucesiva, abarca a todas las duraciones y a todos los seres en un solo nunc simplicísimo desde toda la eternidad.

En consecuencia cuando decimos que, para que una cosa esté físicamente presente a la eternidad de Dios, hace falta decreto divino, eso es materialmente verdadero, pero no es formalmente exacto. El decreto se requiere para que la cosa tenga ser, pues mientras no tenga ser, no puede tener ser presente ; pero no se requiere formalmente para que la eternidad se extienda a ese ser, pues la eternidad, por su naturaleza misma, se extiende a todo lo que tiene ser.

De donde se deduce que, si el decreto se requiere solamente para que la cosa tenga ser, lo que baste para que tenga ser, bastará "ipso facto" para que esté infaliblemente presente a la eternidad, y que si los decretos o causas falibles bastan para que algo tenga ser, bastarán también para que esté infaliblemente presente a la eternidad de Dios, y para que sea infaliblemente conocida por Dios.

Ahora bien: es cierto que tratándose de algo perteneciente a la providencia especial, la cual es providencia que exige infalibilidad de causalidad, y a la cual no cabe que la criatura ponga de hecho impedimento, ese algo no puede tener

ser sin decreto infalible, ni por lo tanto, estar presente a la eternidad sin decreto infalible.

En cambio, si existen en la providencia general mociones falibles a las cuales la criatura puede de hecho poner impedimento, como la Iglesia ha declarado que existen, y si por lo tanto, esas mociones falibles bastan para que tenga ser la posición o no posición de impedimento, también bastarán esas mociones falibles, y los decretos de dar tales mociones, para que la posición o no posición del impedimento tenga ser presente a la eternidad de Dios. De esa manera lo que es efecto de decretos falibles es infaliblemente presente a la eternidad e infaliblemente conocido por Dios. Lo faliblemente causado puede ser infaliblemente conocido, y conocido desde toda la eternidad, si se trata de un ser eterno como Dios. Esto se verá aún más claramente en el capítulo siguiente, donde trataremos del medio de conocimiento de la ciencia divina respecto al pecado.

---

(1) "In re scholastica, apud Dominicanos, Magistro Thomae addictos, eminent Dominicus Bannez, Barthol, Medina, Didacus Alvarez, Thomas de Lemos, et Ledesma, Hispani omnes de stirpe gigantum". (Janssens, Summa Theologica, tom. I, pag. 19).

(2) "Sapienter monet Ecclesiastes, omnia tempus habere, et tempus esse plantandi, tempus evellendi; tempus destruendi, et tempus aedeficandi. Articulis praecedentibus, falsas recentiorum sententias confutavimus, nunc tempus est, ut veram D. Thomae et discipulorum ejus sententiam stabiliamus". (Gonet, Clypens, tom. I, pag. 408, ed. Vives, Parisiis, 1875).

(3) "Futurum proprie contingens, aliud absolutum, aliud conditionatum; absolutum est, quod non dependet ab aliqua conditione, nisi forte a conditione ponenda; quia si conditio sit ponenda, licet apparenter et quoad modum sit futurum conditionatum, revera tamen est absolutum; . . . Conditionatum est, quod pender a conditione non ponenda". (Billuart, tom. I, diss. VI, art. I, pag. 177).

(4) "Dici non potest (ait D. Thomas, de Veritate, q.6, a. 3) quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addat nisi certitudinem praescientiae". (Serry, lib. 3, cap. 20, pag. 366).

Universidad Pontificia de Salamanca

" Praescientia ergo Dei, quia non importat universaliter habitudinem causae respectu horum quorum est, non consideratur in ea, nisi certitudo cognitionis tantum: sed praedestinatio, addit habitudinem causae, et sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis, certitudo ordinis". (De Veritate, q. 6, art. 3)

"Praedestinatio habet certitudinem ex parte voluntatis divinae, cui non potest aliquid resistere". (S. Thomas, quod lib. 12, art. 3).

(5) "Nota diligenter. Quidam hic distingunt inter voluntatem absolutam et decretum Dei ex una parte, et motionem gratiae efficacis ex altera, contenduntque quod, quamvis possit resisti motioni gratiae in sensu diviso, in nullo sensu tamen possit resisti divinae voluntati seu decreto . . .

Equidem si sermo sit de voluntate divina in communi, verum est in nullo sensu posse illi resisti . . .

Verum si sermo sit de divina voluntate aliquem actum in particulari decernente, eodem modo potest illi resisti, quo potest resisti motioni gratiae praevenientis . . . nam Concilium Tridentinum sess. 6, can. 4, definit liberum arbitrium posse dissentâre non solum motioni gratiae, sed ipsi Deo moventi et excitanti: non est autem major indecentia seu absurditas quod quis possit resistere Deo volenti quam Deo moventi".(Billuart, de Deo, Diss. 8, art. 4, Objectio 1. a responsio ad tertium , pag. 340).

"Futurum ergo absolutum est duplex, alterum omnino infallubile, et omnibus modis tale, de quo ad aeterno fuit verum esse futurum, et de quo aliquo tempore verificatur existere: alterum futurum est tale praecise per hoc, quod causae sint determinatae ad dandum illis existentiam: cum quo componitur quod illam postea non habeat, quia a posteriori causa inferiorum causarum detractio impediri potest: cujus futuri meminit Arístoteles lib. 2, de Generatione, cap. 11, text. 60 adductus a D. Thoma locis infra referendis". (Bolivar, Tractatus de Scientia Dei Libera, dub. 1, Nº 1, pag. 167).

(6) "Ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur ejus privatio et ejus contrarium. Unde cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, unumquodque prout est in sua natura distinctum cognoscens, oportet quod omnes negationes et privationes oppositas cognoscat et omnes contrarietates in eis repertas (esto es, repertas in suis effectibus) : unde cum malum sit privatio boni, oportet quod ex hoc ipso quod scit quodlibet bonum et mensuram cujuslibet, cognoscat quodlibet malum." (De Veritate, q. II, art. 15).

(7) "Quamobrem perpetuo docet S. Thomas gratiam nemini deesse, nisi ei qui libero arbitrio impedimentum ponit. III contra gentes, cap. 159: et 1. a 2. ae, q. 112, a. 3, ad 2: Haebreos, cap. 12, lect. 3. ". (Goudin, tractatus theologicus de gratia, tom. I, pag. 197).

Universidad Pontificia de Salamanca

(8) "Verum est quod aeternitas praecedit existentiam (no la coexistentia) ipsorum futurorum. . . Igitur inter aeternitatem et futurorum existentiam necessario debet esse or do durationis atque prioritas, non tamen inter arternitatem et coexistentiam futurorum... ita quod non possumus imaginari prius esse aeternitatem quam quod illi futuri coexistant". (Lemos, tom. I, part. 2, pag. 332).

"Tandem, aeternitati pariter et eodem modo coexistunt futura bona ac peccata. At illi eminentiali continentiae non sic, quia ab illa peccata non fiunt nec conservantur. Ergo non ex isto capite continentiae eminentialis, sed ex vera ratione aeternitatis omnia futura, sive bona sive mala, ei aequaliter coexistunt. Et ratio est: quia aeternitas non habet rationem causae producentis seu efficientis illa: sed tantum continentis ea sicut infinita et suprema duratio comprehendens omne tempus, et omnia quae in ipso facienda sunt". (Lemos, tom. I, part.II, pag. 334-5) .

"Dico primo: Praesentia rerum in aeternitate per realem coexistentiam earum, ex parte ipsarum rerum, est ratio objectiva ut illa scientia quam Deus habet de illis sit intuitiva, et dicatur scientia visionis... Nec est inconveniens quod ille respectus visionis quo divina scientia denominatur visionis seu intuitiva ab ipsis rebus proveniat sicut ab objecto... Verum est tamen quod prius natura consideratur ut productio objecti praesentis, quam denominatur intuitiva illius". (Lemos, tom. 1, part. 2. a, pag. 334).

"Deus secundum inmensitatem et infinitam eminentiam abque potentiam habet rationem causae: unde antequam causet effectum vel locum non dicitur esse in effectu vel replere locum. Caeterum aeternitas non habet rationem causae, nec supponit effectum causatum in quo sit, sed tamen est infinita quaedam duratio infinitaque mensura, quae ex necessitate debet continere omnem aliam durationem inferiorem". (Lemos, tom. 1, part. 2, pag. 343). "Aeternitas nullam omnino dicit causalitatem". (pag. 349).

"Disparitas est, quod aeternitas, ut dicemus modo, sit actualis duratio rei ab aeterno et in aeternum inmutabilis, independens a contactu et operatione... Immensitas autem non est actualis existentia in infinitis locis, sed potentia existendi in rebus dependenter ab operatione et contactu". (Billuart, de Deo, diss. 3, art. 6, § 4, solvuntur objectiones, pag. 89), vid . pag. 182, "ut effectus connotati actionis (?) actualis aeternae".

(9) "Unde si per impossibile contingentia essent futura independenter a divinam voluntate atque a scientia divina quae actum divinae voluntatis haberet annexum; adhucin propria ratione scientiae et cognitionis divinae quae mensuratur aeternitate, posset certitudo divinae scientiae et cognitionis ostendi in coexistentia futurorum ad aeternitatem". (Lemos, tom. 1, part. 2, pag. 341).

CAPITULO XVII

DEL MEDIO DE LA CIENCIA DIVINA CON RESPECTO AL PECADO

234.- OBJETO DE ESTE CAPITULO.- En el capítulo anterior hemos tratado del medio de conocimiento de la ciencia divina respecto a los actos buenos. En este capítulo y en los siguientes vamos a tratar de la misma cuestión, pero respecto a los actos malos, que llamamos pecado.

En realidad podría decirse que con lo resuelto en el capítulo anterior, quedaba ya resuelta la cuestión del presente capítulo. En efecto, en el capítulo anterior acabamos de ver que, respecto a los futuros condicionados de la providencia general, que es la providencia donde cabe el pecado, Dios prevee la posición o no posición del impedimento por la criatura a la moción divina, en el decreto mismo de dar premociones falibles, en cuanto ese decreto es eterno.

Ahora bien, el pecado no es otra cosa que un impedimento puesto por la criatura a la moción divina, o al menos, en ese impedimento consiste la raiz o principio del pecado. De donde parece ya deducirse que el medio donde Dios prevé el pecado tiene que ser el mismo que el medio donde Dios prevé el impedimento puesto o no puesto por la criatura a las premociones falibles de la providencia general, y que la adición o explicación que el tomismo necesita respecto a lo uno, es la misma que la que acabamos de exponer respecto a lo otro.

No obstante, como el pecado, por su naturaleza misma, parece ofrecer dificultades especialísimas, y como, según ya advertimos, los tomistas suelen tratar de la cuestión del medio del conocimiento del pecado en capítulo separado, vamos también a hacerlo nosotros, pues eso nos dará ocasión, a la vez, de desarrollar más las ideas del capítulo anterior.

235.- DIFICULTAD DE LACUESTION DEL PECADO.- Sabido es que la existencia misma del pecado o mal moral en criaturas salidas de la mano de un ser, como Dios, infinitamente poderoso e infinita

mente bueno, ha sido y es uno de los problemas más difíciles de explicar, y uno de los que más han atormentado la inteligencia de los grandes filósofos.

Como, a la vez, ningún acto de la criatura puede existir sin decreto divino y sin premoción divina, se han juntado, a la dificultad de cómo puede existir el pecado, la dificultad no menor de cómo puede Dios decretar el acto del pecado o mover a él.

En fin, como la ciencia de Dios sobre las cosas contingentes, tiene que ser ciencia libre, y por lo tanto, posterior a los decretos divinos de mover a la criatura, viene una tercera dificultad de cómo puede Dios prever el pecado sin decretarlo ni mover a él, o cómo puede decretarlo o mover, sin ser causa de él.

Sí, pues, todo parece difícil de explicar en la cuestión del pecado. Difícil de explicar cómo el acto del pecado puede ser o existir; difícil de explicar cómo Dios lo decreta o mueve a él: difícil de explicar cómo Dios lo conoce desde toda la eternidad.

236.- VARIEDAD DE MATICES EN LAS EXPLICACIONES TOMISTAS DEL PECADO.- Siendo todo lo referente al pecado una cosa tan difícil de explicar, que con frecuencia se le llama misterio, a nadie extrañará que los tomistas estén menos unánimes en la explicación de las cuestiones referentes al pecado, que en la explicación de las cuestiones referentes al bien (1).

Así, hay variedad de opiniones tomistas sobre el ser o naturaleza misma del pecado. Unos tomistas hacen consistir la esencia del pecado en algo privativo: otros la hacen consistir en algo positivo. Unos admiten que cabe pecado, como el pecado de omisión, sin acto alguno: otros defienden que ningún pecado, ni aun el de omisión, puede existir sin verdadero acto.

También hay variedad de opinión entre los tomistas sobre la clase de moción divina requerida para el pecado. Hay to-

mistas que exigen verdadera promoción: los hay también que dicen, o parecen decir, que basta el concurso simultáneo.

Tampoco hay unanimidad entre los tomistas sobre la naturaleza del decreto divino requerido para la ciencia divina del pecado. Unos tomistas admiten que el decreto positivo sobre lo material del pecado es antes que el decreto permisivo sobre lo formal: otros sostienen que el decreto permisivo es antes que el positivo. Unos dicen que el decreto positivo sobre lo material del pecado es anterior a toda presciencia divina: otros afirman que Dios nunca decreta mover a lo material del pecado, sino porque prevé que la voluntad creada se determinará a lo formal. Unos dicen que el decreto permisivo es por sí solo medio infalible para conocer el pecado: otros afirman que no es infalible sino suponiendo que la criatura está ya en tales disposiciones que exigen connaturalmente la moción a lo material del pecado. En fin, mientras unos tomistas ponen los decretos de la predestinación o reprobación como anteriores a la previsión de todo pecado, otros tomistas los ponen como posteriores a la previsión del pecado original, sin que falten tomistas que los pongan como posteriores a la previsión del pecado actual.

Podríamos llamar la atención hacia otras variedades o matices de opinión entre los tomistas entre la cuestión del pecado; pero creemos que basta con las dichas. Esa variedad de opiniones nada significa en desdoro de la Escuela Tomista, pues las otras escuelas no andan más acordes en esta cuestión.

Nuestra opinión es que la cuestión del pecado, especialmente en lo referente a los decretos divinos y mociones divinas que intervienen en él, está todavía bastante indecisa y en vías de desarrollo, siendo por lo tanto, no solamente lícito, sino también laudable para un tomista, el tratar de ver si puede hacerse en esta cuestión alguna más luz que la hecha hasta ahora.

257.- CONFESIONES TOMISTAS.- Por eso que la cuestión referente a los decretos divinos y mociones divinas que intervienen en

el pecado, está todavía bastante oscura en el tomismo, los tomistas mismos suelen advertir que las soluciones dadas por el tomismo a esta cuestión, no deben ser consideradas como demostrativas, sino como más o menos probables, y que nunca deben hacerse depender de ellas las otras soluciones, completamente ciertas, que el tomismo da a las cuestiones relativas a la vía del bien, esto es, a las cuestiones de la gracia "ab intrinseco" eficaz y la predestinación ante praevisa merita. Con tal que se admita, dicen los tomistas, que la predestinación a la gloria, y no solamente a la gracia es completamente gratuita, y que la ejecución de esa predestinación no puede obtenerse sino mediante la gracia "ab intrinseco" eficaz, es de poca importancia el que se siga ésta o la otra opinión sobre la moción que interviene en el pecado, y por lo tanto, sobre el medio de la ciencia divina con respecto al pecado.

Es más: según el clásico historiador tomista de las Congregaciones de Auxiliis, Jacinto Serry, esta cuestión del pecado nunca fue propuesta en aquellas Congregaciones de una manera directa, o como tema de discusión, sino que siempre fue considerada como cuestión secundaria o accidental para la solución de los problemas de la predestinación y de la gracia; que era el objeto principal de aquellas solemnes disputas.

En fin, el tomista moderno P. Guillermin está tan lejos de mirar como definitiva la solución que el tomismo ha dado hasta ahora a la cuestión del medio de la ciencia divina sobre el pecado, que, después de haber hecho resaltar las oscuridades y dificultades de esa solución, acaba diciendo que aceptará con los brazos abiertos cualquiera otra solución que, sin caer en la Ciencia Media, explique esta cuestión con más claridad que la explicada hasta ahora por el tomismo .

A buscar, dentro de los principios mismos del tomismo, esa solución más clara que anhelaba el P. Guillermin, vamos

a dirigir nuestros esfuerzos. Comencemos exponiendo tres grandes principios de Sto. Tomás relativos al pecado.

238.- TRES IDEAS QUE ENTRAN EN EL PECADO.- Según la doctrina de Sto. Tomás, el pecado no es otra cosa que un acto físico privado de orden moral. Por lo tanto, en la idea de pecado entran las tres ideas siguientes: a) la idea de "acto físico": b) la idea de "privación de orden moral": c) la idea de unión de esas dos ideas anteriores entre sí, esto es, la idea de que el acto físico sea sujeto de la privación de orden moral.

La primera de esas tres ideas, esto es, el acto físico en sí mismo, abstrayendo aun de su unión con la privación moral, o abstrayendo de que sea sujeto de la privación moral, es llamada por Sto. Tomás: "lo que hay de entidad en el pecado". Los tomistas, dándole un nombre que nunca le dió Sto. Tomás, comenzaron a llamarlo "lo material del pecado". Pero como esa palabra "material" era muy ambigua, pues "material" de algo puede significar "sujeto" de algo, con lo cual la primera idea se confundiría con la tercera, han acabado por llamar a esa primera idea "lo material del pecado materialmente considerado". Lo cual quiere decir: " la entidad física del acto, abstrayendo de que sea sujeto de la privación moral, o abstrayendo de toda conexión o unión con la privación moral".

La segunda idea, que es la "privación de orden moral", y que también suele llamarse a veces la malicia del pecado (aunque esa idea de malicia también entra, como veremos, en la idea tercera), es llamada por los tomistas lo formal del pecado.

En fin, la tercera idea, esto es, el acto físico en cuanto unido ya a la privación moral, y por lo tanto, en cuanto a sujeto de la privación moral, recibe el nombre de "lo material del pecado, formalmente considerado".

De esas tres ideas, la primera, que es la idea de acto físico, es idea completamente buena, sin que en su concepto

envuelva mezcla alguna de malicia o de inmoralidad. En cambio, las otras dos ideas, esto es, tanto la idea de "privación de moralidad", como la idea de "sujeto de la privación de moralidad", son ideas moralmente malas, o que envuelven en su concepto mismo malicia moral.

Es de importancia suma el distinguir bien entre esas tres ideas, y sobre todo entre las ideas primera y tercera, esto es, entre lo material del pecado materialmente considerado y lo material del pecado formalmente considerado; pues la una es idea buena y la otra mala, y eso es de consecuencias transcendentales para el problema del ser del pecado, y por lo tanto, del conocimiento divino del pecado.

Por si acaso algún lector no las ha penetrado bien, quizá le ayude a ello el siguienteejemplo. Distínganse estas tres ideas: a) idea de animal: b) idea de privación de vista o de ceguera: c) idea de privado de vista o de ciego.

Esas tres ideas son distintas, y la tercera es la unión entre sí de las dos primeras. A la vez, de esas tres ideas, la primera es idea completamente buena, sin que por su naturaleza envuelva conexión alguna con la privación o con el mal. En cambio, tanto la segunda como la tercera idea envuelven la idea del mal, la idea de privación.

La primera de esas tres ideas es la que llaman los tomistas "lo material (de la ceguera) materialmente considerado", lo cual no quiere decir que tenga conexión alguna ni relación alguna con la ceguera, pues el ser animal, no lleva consigo ceguera, ni relación alguna con ella.

La tercera idea, la idea de "ciego" o de "privado de vista" es la que se llama "lo material de la ceguera formalmente considerado", esto es, considerado ya como sujeto de la ceguera, como unido con la ceguera, y por lo tanto, como envolviendo ya el mal de la ceguera.

Universidad Pontificia de Salamanca

En fin, la idea segunda, que es la idea de "privación de vista", es lo que se llama "lo formal" de la ceguera, lo cual no solamente envuelve algo malo, sino que con ello consiste y de ello nace todo el mal de la ceguera.

239.- PRIMER PRINCIPIO TOMISTA.- Se ve, pues, claro que, como ya dijimos, lo material del pecado materialmente considerado, no envuelve malicia alguna moral, ni relación alguna con ella. En cambio, tanto lo formal del pecado, como lo material, formalmente considerado, envuelven malicia moral.

Ahora bien: como Dios es causa primera de todo lo bueno, y únicamente no puede ser causa, ni primera ni segunda, de lo moralmente malo, de ahí el siguiente principio fundamental tomista que expresa las relaciones entre Dios el pecado, y que se formula así:

"Dios es causa primera del acto físico del pecado, o de lo que los tomistas llaman lo <u>material</u> del pecado, <u>materialmente considerado</u>; pero no es causa primera, ni causa segunda, ni causa en sentido alguno, de lo <u>formal</u> del pecado, ni tampoco de lo que los tomistas llaman lo <u>material</u> del pecado, <u>formalmente considerado</u>" .

BIBLIOTECA DIOCESANA SALAMANCA

Como eso de andar siempre repitiendo las fórmulas de "lo material del pecado, materialmente considerado", y lo "material del pecado, formalmente considerado", enreda algo la nomenclatura y hace oscuro el lenguaje, los tomistas han convenido tácitamente en que siempre que, en esta cuestión del pecado, se emplee la frase de "lo <u>material</u> del pecado", se entienda solamente lo material del pecado, <u>materialmente</u> considerado, esto es, se entienda solamente la primera de las tres ideas, la cual es idea de bien, sin mezcla alguna de inmoralidad: y que, al contrario, siempre que se emplee la frase de "lo <u>formal</u> del pecado", se entienda por esa frase no solamente la malicia o privación moral, que es la idea segunda, sino también lo material del pecado <u>formalmente</u> considerado, que es la tercera idea, pues ambas ideas son moralmente malas. Con esa nomenclatura más breve, el princi-

Universidad Pontificia de Salamanca

pio tomista, que acabamos de citar, puede expresarse en la manera siguiente:

Dios es causa primera de lo material del pecado: pero no es causa ni primera, ni segunda, ni causa en sentido alguno, de lo formal del pecado".

Lo mismo significa una fórmula que otra con tal que el tómista no olvide que, en esta segunda fórmula, que es más breve, por material del pecado se entiende solamente lo material, materialmente considerado: y que por formal se entiende, no solamente lo formal, sino también lo material formalmente considerado.

240.- SEGUNDO PRINCIPIO TOMISTA.- LA CRIATURA CAUSA PRIMERA: TRANSCENDENCIA DE ESTE PRINCIPIO.- El segundo principio tomista sobre el pecado, que sirve para expresar cuál es la verdadera causa de lo formal del pecado, lo formulan los tomistas en la forma siguiente:

"La causa primera de lo, formal del pecado, (entendiendo también por formal lo material del pecado, formalmente considerado), es la libertad creada".

Este segundo principio es un simple corolario de lo dicho. En efecto: si tanto lo formal del pecado, como lo material del pecado, formalmente considerado, no es bueno, sino moralmente malo, Dios no puede ser causa de ello. De donde se sigue que la única causa y por lo tanto, la causa primera de ello, tiene que ser la libertad de la criatura. Este segundo principio está expresamente enseñado, no solamente por Sto. Tomás, sino por todos los tomistas, aunque no todos hacen resaltar de igual manera la trascendencia de este principio.

A juicio nuestro, el alcance o trascendencia de ese principio es tan grande, que puede decirse que él es la clave de explicación de toda la línea del mal, y en particular, la clave para fijar el medio de conocimiento de la ciencia

Universidad Pontificia de Salamanca

divina sobre el pecado. Eso se irá viendo más claramente, según esperamos, con las pruebas que luego aduciremos, y puede traslucirse ya, con solo fijarse en que, de las causas de una cosa depende todo el ser de la cosa, y que del ser de la cosa depende el conocimiento de ella.

Por ahora, basta que el lector se fije en que en ese principio van incluídas las afirmaciones siguientes:

a) que no solamente la criatura es causa de lo formal del pecado, sino que es causa primera.

b) que la criatura es causa primera, no solamente de lo formal del pecado, sino también de lo material del pecado, formalmente considerado, esto es, de la conexión o unión entre el acto físico y la privación moral, por la cual el acto físico pasa a ser sujeto de la privación moral.

c) que, por lo tanto, ni el ser de Dios, ni ningún acto de Dios, ni nada verdaderamente divino (llámense voluntad divina, decretos divinos o mociones divinas) pueden tener conexión alguna, y mucho menos, conexión infalible, con lo formal del pecado, ni con lo material del pecado formalmente considerado, mientras no haya intervenido con su acción defectuosa la verdadera causa primera de esa conexión, que es la libertad creada, como vamos a verlo en el tercer principio tomista que versa sobre el defecto actual de la criatura, el cual es el principio o raiz del pecado.

241.- PRINCIPIO TERCERO TOMISTA.- El tercer principio tomista, relativo a esta cuestión del pecado, versa sobre la distinción que hay entre estas dos cosas: a) defecto actual : b) pecado formal.

Según Sto. Tomás y los tomistas, nunca existe ni puede existir el pecado formal en la voluntad, sin que le preceda, con prioridad de naturaleza, un defecto actual en la inteligencia.

Ese defecto actual, que es defecto voluntario y libre, pero que no es todavía o por sí mismo pecado formal, consiste en dejar de mirar, durante el curso de la premoción divina, a la razón o a la ley, esto es, a la regla de moralidad. Aunque ese defecto o cesación actual de atención a la regla de moralidad, no sea por sí mismo pecado formal, es sin embargo, la raiz o el principio o el preámbulo o el dintel del pecado.

El pecado formal tiene lugar en el acto de voluntad llamado elección, y consiste en elegir algo sin mirar a la razón. En cambio, el defecto actual se verifica en el acto de inteligencia que precede al acto de elección, y que se llama último juicio práctico, por el cual se termina el "consilium", y consiste ese acto en formar un juicio práctico último o definitivo, sin atender a la razón o regla de moralidad.

Por lo tanto, así como el juicio práctico es siempre anterior en naturaleza a la elección, así también, el defecto actual es anterior en naturaleza al pecado. Así, igualmente, como puesto el último juicio práctico, se sigue infaliblemente la elección, si Dios no la impide: así también, puesto el defecto actual, se sigue infaliblemente, si Dios no lo impide, el pecado formal. Así, en fin, como por ser el último juicio práctico "prius natura" que la elección, Dios puede interponerse entre esos dos actos, impidiendo la elección, aun después de puesto el último juicio práctico: así también, por ser el defecto actual "prius natura" que el pecado, Dios puede interponerse entre uno y otro, impidiendo el pecado, aun después de puesto el defecto actual.

Así, pues, cuando en el tomismo se habla de decreto permisivo del pecado, ese decreto puede entenderse en dos sentidos: a) después de previsto el defecto actual que precede al pecado; b) antes de previsto ese defecto. Como veremos luego, el decreto permisivo; tomado en el primer senti-

Universidad Pontificia de Salamanca

do, está infaliblemente conexo con la existencia del pecado. En el segundo sentido no lo está.

Igualmente, cuando se trata de premoción a lo material del pecado, esa premoción puede entenderse en dos sentidos: a) antes que la criatura haya puesto el defecto actual; b) después que la criatura ha puesto ya el defecto actual. Como veremos también luego, nunca Dios mueve a lo material del pecado, sino porque la criatura ha puesto ya un defecto actual, el cual defecto exige connaturalmente esa premoción.

Estas y otras varias aplicaciones tiene en el tomismo esa distinción fundamental entre pecado formal y defecto actual. Por ahora basta formular ese tercer principio tomista en la forma siguiente:

"Una cosa es el pecado, y otra el defecto actual. El defecto actual, que consiste en dejar de atender a la regla de moralidad, precede siempre al pecado, y sin ser por sí mismo pecado, es el principio del pecado".

Este tercer principio, como los dos anteriores, es doctrina expresa de Sto. Tomás (I-49, 1o ad 3m) que repiten con frecuencia casi todos los tomistas. A la luz de estos principios, vamos ahora a examinar el medio de conocimiento, propuesto por los tomistas, de la ciencia divina sobre el pecado.

---

(1) La cuestión de en qué medio ve Dios los futuros naturales, entre los cuales hay que contar el pecado, es para Gazzaniga, puramente filosófica, sin conexión alguna con la cuestión de la gracia. "In quo medio Deus videt futura naturalia nullius momenti pro quaestione de gratia". "Peccatum pertinet ad ordinem naturalem". (Gazzaniga, Praelect. theol. , tom. I, pag. 461, ed. 1763).

CAPITULO XVIII

LA FORMULA TOMISTA MODERNA SOBRE EL MEDIO DIVINO DE CONOCIMIENTO DEL PECADO

242.- LA FORMULA DE ALVAREZ.- Bien conocida es de todo teólogo la doctrina del tomismo moderno sobre el medio en el cual Dios conoce infaliblemente "ab aeterno" los pecados de sus criaturas. Esa doctrina, ya enseñada por Báñez, fue formulada por el célebre tomista Diego Alvarez, y seguida por casi todos los tomistas posteriores, de la manera siguiente:

"Dios conoce como infaliblemente futuro el pecado de la criatura en dos decretos, o en dos partes de un decreto, que son: a) un decreto positivo de premover físicamente a la criatura a lo material del pecado; b) un decreto permisivo de lo formal del pecado. El decreto positivo está infaliblemente conexo con la entidad física del pecado: el decreto permisivo está infaliblemente conexo con la privación de moralidad. En el decreto positivo conoce Dios que el pecado existirá en cuanto a todo lo que hay de entidad física en el pecado. En el decreto permisivo que es el decreto de no dar gracia eficaz, conoce Dios que el pecado existirá en cuanto a todo lo que hay de inmoralidad en el pecado".

243.- JUICIO CRITICO DE ESA FORMULA TOMISTA.- A juicio nuestro, hay que afirmar sobre esta doctrina referente al medio divino de conocimiento del pecado, exactamente lo mismo que dijimos sobre la doctrina tomista referente al medio divino de conocimiento del bien. Esto es, hay que decir dos cosas: a) que esa doctrina es verdadera, y que por lo tanto, no necesita corrección: b) que esa doctrina no está completamente desarrollada, y que por lo tanto, necesita una adición o explicación.

Para entender en qué sentido esa doctrina es verdadera, y no necesita corrección, y en qué sentido está incompleta, y necesita una adición, basta fijarse en que, como ya ad

vertimos, la previsión del pecado por Dios puede entenderse en dos sentidos: a) previsión del pecado, después de previsto el defecto actual: b) previsión del pecado, antes de previsto el defecto actual.

Pues bien: a juicio nuestro, esa doctrina es verdadera y perfecta, si se trata del medio de conocimiento por el cual Dios prevé el pecado, después de previsto el defecto actual; pero es incompleta, y necesita una adición, ya indicada por los tomistas mismos, si se trata del medio de conocimiento en el cual Dios prevé el pecado, antes de prever el defecto actual

En una palabra, esa doctrina tomista explica perfectamente el medio del conocimiento en el cual Dios prevé el pecado formal. Pero necesita de una adición para que explique también perfectamente el medio de conocimiento en el cual Dios prevé el defecto actual que precede siempre al pecado formal.

244.- PORQUE ESA DOCTRINA ES VERDADERA, Y NO NECESITA CORRECCION.- Que esa doctrina tomista, del medio de conocimiento respecto al pecado, sea verdadera, apenas hace falta demostrarlo. Las razones aducidas por los tomistas nos parecen evidentes.

En efecto; el pecado es un acto físico con privación moral. Ahora bien: según la doctrina expresa de Santo Tomás, nada de entidad o de bondad física, como nada de entidad o de bondad moral, puede existir sin premoción divina : y nada de inmoral o de privación de moralidad puede existir sin permisión divina. Por lo tanto, el pecado, en cuanto acto físico , necesita premoción; y en cuanto privado de moralidad necesita permisión. Sin premoción divina no sería o existiría la entidad física del acto: sin permisión divina no sería o existiría la privación moral. Ahora bien: como el conocer es relativo al ser , resulta evidente que si el pecado no puede ser en el tiempo sin premoción divina y sin permisicón divina, tampocopuede ser conocido desde la eternidad sin decreto de premover y sin de-

creto de permitir. El decreto de premover a la entidad física del acto, es lo que se llama decreto positivo, y el decreto de permitir la inmoralidad del acto es lo que se entiende por decreto permisivo. Es, pues, evidente que, según los principios de Santo Tomás, no caben previsión eterna del pecado por Dios sin un decreto positivo de premover físicamente a todo lo que el pecado tiene de entidad o bondad física, y sin un decreto permisivo respecto de todo lo que el pecado tiene de privación moral.

Conste, pues, de una vez para siempre, que en esta cuestión del medio en que Dios prevé infaliblemente el pecado, admitimos plenamente con los tomistas las dos proposiciones siguientes:

Primera, que el pecado no puede existir sin premoción física en cuanto a lo material y sin permisión divina en cuanto a lo formal.

Segunda, que el pecado no puede ser previsto infaliblemente por Dios sin decreto positivo de premover a la criatura en cuanto a lo material del pecado, y sin decreto permisivo en cuanto a lo formal.

Hemos dicho que "conste de una vez para siempre", porque algunos que no distinguen entre lo sustancial y lo accidental de una doctrina, o entre negar una doctrina y ampliarla con alguna adición o explicación, se figuran que se abandona o que se destruye una doctrina, porque se hace en ella alguna adición accidental. Conste, repetimos, que aceptamos todo cuanto enseñan unánimente los tomistas sobre el decreto positivo y el decreto permisivo como medio del conocimiento divino del pecado.

Pero no se olvide que una cosa es el pecado, y otra cosa es el defecto actual que precede al pecado. Vamos ahora a ver cómo esa doctrina tomista que explica perfectamente la previsión del pecado, supuesto el defecto; necesita

de una adición para que explique igualmente la previsión del defecto.

245.- PORQUE ESA DOCTRINA TOMISTA ESTA INCOMPLETA, Y NECESITA EXPLICACION, EN CUANTO A LA PREVISIÓN DEL DEFECTO.- TRES RAZONES FUNDAMENTALES QUE EXIGEN TRES CAPITULOS SEPARADOS.- Las razones que, a juicio nuestro, prueban que el tomismo moderno necesita una adición o explicación en esta materia, son muchas, pero pueden reducirse a tres:

Primera, porque la premoción a lo material del pecado supone siempre como previo el defecto actual de la criatura, y por lo tanto del decreto positivo de dar tal premoción a lo material del pecado, supone también como previa la previsión divina del defecto.

Segunda, porque también la permisión del pecado, o lo que es lo mismo, la negación de moción o gracia especial para evitar el pecado, supone como previo el defecto y por lo tanto, el decreto permisivo del pecado, tiene que suponer como previa la previsión del defecto.

Tercera, porque si suponemos una permisión, que sean anterior al defecto actual, o si suponemos un decreto permisivo que sea anterior a la previsión del defecto actual, tal permisión o tal decreto permisivo no estarían infaliblemente conexos con la existencia del defecto actual, no podrían por lo tanto, ser medio infalible de conocer el defecto ni el pecado.

Estas tres razones, que no son sino tres grupos o raíces a los cuales se reducen otras muchas razones, están tomadas de los principios de Sto. Tomás. A la vez, están indicadas por los antiguos tomistas, y expresamente admitidas por aquellos tomistas que tuvieron que combatir el Jansenismo. Para mayor claridad, desarrollaremos esas tres razones en tres capítulos separados.

CAPITULO XIX

PRIMERA RAZON: LA MOCION DIVINA A LO MATERIAL DEL PECADO SUPONE YA EL DEFECTO ACTUAL PUESTO POR LA CRIATURA

246.- TEXTOS CONFIRMATIVOS DE BILLUART, GONET, JUAN DE STO. TOMAS Y GOUDIN.- Para probar que, según los principios tomistas, la moción divina a lo material del pecado, supone ya el defecto actual de la criatura, y que, por lo tanto, el decreto positivo de dar esa premoción es posterior a la previsión del defecto actual, podríamos citar numerosos textos de casi todos los tomistas, particularmente de los tomistas que se dedicaron no solamente a combatir el molinismo, sino también el jansenismo. Pero creemos que será suficiente por ahora el citar los textos siguientes:

"Verum est itaque, hominem peccare seu resistere gratiae sufficienti et privari gratia efficaci, esse simul tempore: et ordine et natura peccatum seu resistentia gratiae sufficienti praecedit, et sequitur privatio gratiae efficacis. Relegantur quae jam protulimus ex S. Thoma et attendatur ad sequentia. "Hominem carere gratia, inquit S. Doctor in I. d. 40, q. 4, a. 2, ex duobus contingit; tum quia iste non vult recipere, tum quia Deus non sibi infundit, vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi. Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia, nisi secundum quod bonum est; sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter: unde hoc, absolute consideratum, non est volitum a Deo. Est tamen bonum ut careatgratia si eam habere non vult, vel si ad eam habendam negligenter se praeparat, quia justum est et hoc modo est volitum a Deo. Patet ergo quod hujus defectus absolute prim causa est ex parte hominis" . . . sic dici potest quod privatio gratiae in genere causae materialis praecedat peccatum, licet peccatum praecedat in genere causa formalis; et hac distinctione utuntur quidam Thomistae. Res tamen planius expli-

tatur; si nulla habita ratione hujus mutuae antecessionis, simpliciter negetur, ut hucusque fecimus, privationem gratiae praecedere culpam et esse ejus causam, quia actus inordinatus per se intentus absolute antecedit, atque ex eo propter naturalem oppositionem sequitur privatio gratiae". (Billuart, diss. VIII, art. IV, tom. I, pag. 383-84).

"Ex his igitur habemus quod modo dicebam, Deum ut primum et universale principium totius entis et boni, movere voluntatem creatam ad actum qui est ens et bonum; sed quia voluntas ex seipsa est in dispositione indebita et deviat ab ordine primi moventis, detorquet ejus motionem, unde sequitur actio inordinata; sic que Deum ut principium efficiens in ordine physico est prior in bonis, et voluntas creata ut principium deficiens in ordine morali est prior in malis; ita ut non male quidam ex nostris observaverint quod, licet decretum quo Deus ab aeterno statuit ad actus peccaminosos tam angelorum quam hominum concurrere, et motio qua in tempore eos ad id movet, aliquo vero sensu vocentur praedefinitio et praedeterminatio, quia praedefinit entitatem actus et ad eam praemovet: atamen alio sensu possint vocari postdefinitio et postpraedeterminatio: quia Deus ab aeterno non praedefinit entitatem actus cui conjugitur malitia, nec ad eam in tempore praemovet , nisi quia voluntas creata prius deviat ab ordine primi agentis, et est in dispositione indebita ad recipiendum divinam motionem ex qua sequitur actio inordinata, quae alioqui, fuisset bona et ordinata". (Billuart, diss. VIII, art. V, tom. I, pag. 382).

"D. Thomam ibi aperte loqui de determinatione voluntatis ad malum, quae non est ab alio, sed a sola voluntate, quae cum sit primum deficiens, et primum se determinans ad malum, non potest a quocumque alio, ad illud determinari". (Gonet, disp. VIII, art. IV, 141, ed. Vives, tom. p. 220).

"Ratione corruptionis appetitus sensitivi, rebellionis concupiscentiae, et propensionis quam habet ad peccatum, objec-

tive et materialiter movet Deum ut aliquando in paenam peccati praecedentis, saltem originalis, ei deneget auxilia efficacia ad vitandum peccatum . . . nisi homo vel Angelus prius natura se determinaret ad formale peccati, vel ad materiale fundamentaliter sumptum, non praedeterminaretur a Deo ad materiale materialiter sumptum". (Gonet, disp. VIII, art. V, Nos. 250 254, Vives, pag. 249-50).

"Deus non privat Gratia iustificante nisi prius deferatur per peccatum, et consequenter neque tollit Gratiam sufficientem, quae ipsam Gratiam iustificationis comitatur, et ratione cuius frequenter datur, nisi prius deferatur ab homine per peccatum. Ad privandum autem Gratia efficaci non semper requiritur quod nos prius deseramus Deum per peccatum; si quidem nunqua desereremus si efficax auxilium haberemus; semper tamen ex parte nostra datur aliquod impedimentum ad Gratiam efficacem etsi non per modum culpae saltem per modum inconsiderationis, vel alterius defectus, qui vel antecedenter, vel concomitanter est cum ipsa denegatione auxilii efficacis, licet in aliquo priori naturae praecedat, et quia hoc impedimentum libere ponimus, vel continuamus sufficit hoc ut per nos stet non operari, neque Gratiam efficacem habere, qua non habita peccamus, non quia peccatum sit in non recipiendo Gratiam, sed quia ea non recepta, et impedita divertimus ad operandum defectuose. De quo videtur D. Thom. 3, contra Gent. cap. 150. Quare Concilium non loquitur de omni Gratia sufficienti requisita ad implendum Legem, et mandata, sed de Gratia Iustificationis, et de illa actuali quae communiter iustificatis datur". 5(Juan de Sto. Tomás in I-II, Q. 111, disp. 24, art. I).

"Et sic manifestum est Deum et ab aeterno praedefinisse, et in tempore praevia motione influere quidquid boni est in actione peccati; ita tamen ut nullatenus malitiam positive praedefinierit, aut in tempore attingat.

Ex his intelligitur: 1. o illud inter Thomistas tritum, Deum non movere ad actum peccati motione speciali, sed solum generali. Generalis enim motio dicitur, qua Deus uumquodque movet juxta propriam ejus dispositionem; specialis vero, qua movet quandoque ad aliquid mobili indebitum. Porro licet Deus ex abundantia suae misericordiae creaturam rationalem jam ad malum dispositam speciali instinctu ab eo retrahat, et ad bonum erigat; numquam tamen eam ad bonum dispositam, imo in aequilibrio inter bonum et malum constitutam, speciali instinctu ad malam potius quam ad bonam et actionem instigat; sed praecise ad materiale mali movet, cum ipsa propter praecedentem sui defectum sic moveri exigit: quomodo autem subrepat ille defectus, jam supra explicatum est.

Intelligitur 2. o illud aliud ad iisdem Thomistis usurpatum, et a Patre Gonet rite observatum, Disp. VIII de Prov. a. 4 10, quod decretum et motio circa actum peccati sic in aliquo sensu est praedefinitio et praedeterminatio, ut in alio sensu dici possit postdefinitio et postdeterminatio: nam si spectes in actu id praecise quod bonum est, cum omne bonum effectus sit ex bona causa, et quidquid bonum est in causis secundis in Deum ut in primum fontem reduci debeat; sic recte dicitur, hoc bonum, qualecumque sit, esse a Deo et ab aeterno praedefinitum, et in tempore praevie causatu. Sed si spectes actum formaliter ut defectum adjunctum habet, cum vice versa omnis defectus in effectu sit ex defectu causae, sic in causam creatam quae sola defectiva est, ut in primam radicem reducitur; et ideo quod hic et nunc actus cum defectu potius quam sine defectu ponantur, imo quod taliter futurus a Deo decernatur, supponit aliquid ex parte creaturae; et hoc sensu postdefinitio et postdeterminatio recte dicitur". (Goudin, tom. 1, pag. 265-66) (1).

247.- UNA ESCAPATORIA.- Alguno objetará quizá que bien puede suceder que la moción a lo material del pecado sea posterior al defecto en un género de causalidad, y que, sin embargo, sea anterior a él en otro género de causalidad como sucede en otras

muchas cosas.

Así, por ejemplo, los actos de contrición del pecado y de amor de Dios, que entran en la justificación, son posteriores a la gracia santificante en el género de causalidad eficiente, y sin embargo, son anteriores a ella en el género de causalidad dispositiva. Igualmente, la entrada del aire en la habitación es posterior al abrirse de la ventana en el género de causalidad material, pero el impulso de ese mismo aire es anterior a la apertura de la ventana en el género de causa eficiente.

Ahora bien; como no repugna que una cosa posterior sea prevista en otra anterior, ninguna dificultad se ve en que el defecto actual pueda ser previsto en el decreto positivo de premover a lo material del pecado, si ese defecto es posterior al decreto dicho en algún género de causalidad.

248.- RESPUESTA.- Cualquiera que con serenidad de ánimo e imparcialidad de juicio haya seguido ciertas disputas que con extremada pasión se agitan entre las diferentes Escuelas teológicas, habrá observado cómo los teólogos de uno y de otro bando, cuando se ven apurados por una objeción difícil de resolver, echan mano con frecuencia de una distinción sutil, y a veces de pura fórmula, de esas que sirven admirablemente para parar los pies al arguyente en un acto escolástico, pero que suelen ser de muy poca utilidad para aclarar ni para resolver, ni en uno ni en otro sentido, la cuestión de que se disputa.

Entre todas las distinciones sutiles de las cuales se puede echar mano en el tomismo, quizá ninguna haya más curiosa, y que, a juicio nuestro, más se preste a sutilezas de pura fórmula, que esa célebre distinción entre los diversos géneros de causalidad, cuando se trata de establecer la prioridad o posterioridad entre dos cosas.

Con frecuencia se presenta en el tomismo el problema

Universidad Pontificia de Salamanca

de si el decreto de la Encarnación es antes o después de la previsión de la caída de Adán: de si la reprobación es antes o después que la previsión del pecado, sea original, sea actual: de si la moción divina o el decreto divino respecto a lo material del pecado es antes o después que la previsión del defecto actual: de si la resistencia a la gracia suficiente es antes o después que la negación de la gracia eficaz . . . y otras mil cuestiones por el estilo.

Para estudiar esta cuestión, abre uno ciertos teólogos, y se encuentra como única respuesta, que la cosa de que se trata es anterior bajo un punto de vista, y posterior bajo otro punto de vista: que precede, en un género de causalidad, y no precede, sino que sigue en otro género de causalidad. Y de ahí no hay quien saque a esos teólogos. Una vez parapetados en esa distinción que casi podría cuantitativa, es ya inútil que alguien les presente objeciones. Si se les arguye que se siguen tales inconvenientes de que esa cosa sea antes que la otra, os contestarán que por eso han afirmado ellos que no es antes, sino después ... en tal género de causalidad. Si, en cambio, se les arguye que se siguen tales inconvenientes de que sea después, os contestarán que no es después, sino antes ... en otro grupo de causalidad. Y de esa manera, toda la discusión se reducirá a un verdadero juego a rincones.

No parecen haberse fijado tales teólogos en la diferencia radical que hay entre la metafísica y la física, y por lo tanto, entre la teología y la física; pues la teología es una verdadera metafísica del ser revelado.

En la física no se trata de esencias, sino de movimientos o cantidades. Ahora bien; como el movimiento y la cantidad admiten partes realmente distintas, y por lo tanto, admiten más y menos, puede suceder muy bien que un movimiento o un ser cuantitativo no sean ni completamente de una manera, ni completamente de otra, sino en parte de una manera, y en parte de otra. Por eso, con frecuencia, a la pregunta de si un gato es

blanco o negro, no se puede responder "simpliciter" o sin distinción alguna, sino que hay que responder con distinción: es blanco por la cabeza, y negro por la cola. Igualmente a la pregunta de un movimiento o un viaje se ha hecho a pie o a caballo, muchas veces no es posible responder "simpliciter" o con respuesta absoluta, sino que hay que distinguir: se hizo parte a pie, y parte a caballo. A la pregunta de si tal carretera está buena o mala, no cabe con frecuencia responder "simpliciter", sino que es necesario distinguir diciendo: en tal trozo está buena; en tal otro trozo está mala.

Pero la metafísica y la teología, no tratan precisamente de cantidades, sino de esencias, y las esencias no admiten grados, sino que son indivisibles como los números. Por lo tanto, cuando se trata de la esencia de una cosa, no basta decir que en parte es tal, y en parte cual, sino que hay que decir si es o no "simpliciter" tal.

Así, cuando se trata de averiguar en qué consiste la esencia de la analogía del ser, y se pregunta si el concepto análogo es idéntico, como lo es el unívoco, o es distinto, cual lo es el equívoco, no basta contestar, como contestan algunos teólogos, que es parte idéntico y parte distinto. Con tal contestación no se evitaría ni el antropomorfismo ni el agnosticismo. Sino que hay que responder además, si es "simpliciter" idéntico, o es "simpliciter" distinto; pues según se responda de una u otra de esas dos maneras, se tendrán teorías esencialmente distintas sobre la analogía del ser (2).

Igualmente, a la cuestión de si las criaturas son semejantes o desemejantes a Dios, no basta el contestar que son en parte semejantes y en parte desemejantes; sino que hay que añadir si son "simpliciter" semejantes o desemejantes.

Igualmente, en fin, a la pregunta de si el bruto y el hombre son o no distintos, no es suficiente el contestar

Universidad Pontificia de Salamanca

que son idénticos en cuanto a algo, y distintos en cuanto a algo; sino que es preciso añadir si es o no "simpliciter" o esencialmente distintos.

Cuando, pues, en teología o en metafísica se pregunta si tal cosa es anterior o posterior a otra, no basta el responder que es en parte, anterior, y, en parte, posterior: o que es anterior en un género de causalidad, y posterior en otro género de causalidad: sino que es indispensable averiguar y responder categóricamente cuál de esas dos partes, o cuál de esos dos géneros de causalidad, comparados entre sí, es "simpliciter" anterior.

Así, es cierto que los actos de contrición y de amor de Dios son antes que la gracia santificante en un género de causalidad, llamada causalidad dispositiva: y que son después en otro género de causalidad, llamado causalidad eficiente. Pero como, comparadas entre sí la causalidad dispositiva y la eficiente, es evidente que la causalidad eficiente es "simpliciter" antes que la dispositiva, por eso hay que decir, y dicen los tomistas, que "simpliciter loquendo", la gracia es primera que sus disposiciones, las cuales son causadas por la gracia misma. Para verlo palpablemente, no hay más que contestar a la siguiente pregunta: Da Dios la gracia porque el hombre se dispone a ella, o se dispone el hombre, porque Dios le da la gracia? Todo tomista contestará que no debe decirse que Dios da la gracia, porque el hombre se dispone a ella, sino que el hombre se dispone, porque Dios le da la gracia. Por lo tanto, la gracia es "simpliciter" anterior a sus disposiciones. Por eso sería una contradicción manifiesta el afirmar que Dios prevé que se dará la gracia, previendo las disposiciones que son cosa posterior a la gracia.

Igualmente es cierto que el viento penetra en la habitación, porque se abre la ventana, y que la ventana se abre porque la impulsa el viento. Así, en el orden material, algo de la ventana, esto es, su apertura, precede a algo del viento,

esto es, a su entrada: mientras que en el orden activo o eficiente, algo del viento, esto es, su impulso, precede a algo de la ventana, esto es, a su apertura. Hay, pues, entre la ventana y el viento diferentes prioridades o posterioridades en diverso género de causalidad. Eso es claro, y nadie disputa de ello; pero no es eso lo que se busca. Lo que se busca es, cuál de esos géneros de causalidad, comparados entre sí, es "simpliciter" anterior. Eso equivale a preguntar: En esos tres momentos que se llaman impulso del viento, apertura de la ventana y entrada del viento en la habitación, cuál es "simpliciter" el primero?. Impulsa el viento, porque la ventana se abre, o porque entra en la habitación, o viceversa?. Todos sabemos que lo primero de todo es que el viento impulse a la ventana, y que sin ese impulso, no hay apertura de la ventana por el viento, ni entrada del viento en la habitación. Por lo tanto, la respuesta de sentido común es que, en ese proceso, lo primero "simpliciter" es el impulso del viento. Por eso sería una contradicción, y una ridiculez, el decir que Dios prevé el futuro impulso del aire en la apertura de la ventana que es una cosa "simpliciter" posterior. En cambio, Dios y aun el hombre pueden prever la futura apertura de la ventana con solo conocer el impulso del viento, que es "simpliciter" anterior.

Apliquemos ahora eso a la relación de prioridad y posterioridad entre esas dos cosas: a) defecto actual o impedimento puesto por la criatura: b) premoción de Dios a lo material del pecado.

Algunos tomistas se contentan con decir que, en un género de causalidad, que llaman dispositiva o material, el impedimento o defecto actual de la criatura es lo primero: y que en otro género de causalidad, que llaman eficiente o cuasi eficiente, la premoción a lo material del pecado es lo primero.

Quizá con algunos alambiques y explicaciones resulte que esa distinción es verdadera. Supongamos que lo es. Pero no buscamos eso. No buscamos si en un género de causalidad es antes, y en otro es después: sino que se pregunta si es "simpliciter" antes o "simpliciter" después. Eso no puede resolverse, sino comparando entre sí esos dos géneros de causalidad. Con lo cual la cuestión se reduce a lo siguiente: Cuál de esos dos géneros de causalidad es la razón de ser o el determinante formal del otro?.

Si se contesta que el impedimento o defecto actual de la criatura es o existe, porque es o existe la premoción divina a lo material del pecado, o tambien, si se contesta que Dios es el que, mediante la premoción a lo material del pecado, determina la posición de impedimento o defecto por la criatura, entonces hay que conceder que la premoción a lo material del pecado es "simpliciter" anterior a la posición de impedimento o defecto por la criatura.

En cambio, si se contesta que la premoción por Dios a lo material del pecado es o existe, porque es o existe el impedimento o defecto de la criatura, o también, si se contesta que el impedimento o defecto puesto por la criatura es el que determina a Dios a dar la premoción a lo material del pecado, entonces hay que conceder que la posición del impedimento o del defecto actual de la criatura es "simpliciter" anterior a la premoción divina a lo material del pecado.

Ahora bien: según los principios tomistas, hay que contestar, y se contesta, que no es o existe el impedimento o defecto de la criatura, porque existe la premoción divina a lo material del pecado, sino que, al contrario, Dios promueve a lo material del pecado, porque la criatura ha puesto ya un impedimento o defecto actual. Hay que contestar, y se contesta, que no es Dios el que, con su premoción a lo material del pecado, determina a la criatura a poner el defecto o el impedimento: sino que es el impedimento o defecto ya puesto por la

criatura, el que determina objetivamente a Dios, y el que hasta, en cierta manera fuerza a Dios, a mover a la criatura a lo material del pecado, lo cual no es sino moverla tal cual es connaturalmente exigido por el estado defectuoso en que actualmente se encuentra. Luego es evidente que, según los principios tomistas, hay que contestar que la posición de impedimento o defecto actual por la criatura es "simpliciter" anterior a la moción divina a lo material del pecado y por lo tanto, es una contradicción palmaria el afirmar que Dios prevé el impedimento o defecto, que es cosa "simpliciter" anterior, en la premoción a lo material del pecado, que es cosa "simpliciter" posterior.

De donde se deduce que el tomista que quiera tratar estas cuestiones con claridad, y en conformidad con los principios de Sto. Tomás, debe llanamente conceder como lo concede Billuart, que la posición del defecto actual por la criatura es anterior a la premoción a lo material del pecado, y por lo tanto, a la privación de gracia eficaz, no solamente en un género de causalidad, sino también "simpliciter".

---

(1) "Rursus absolute loquendo, quando homo peccat, in se est prima causa sui peccati: quoniam homo ad peccandum non subordinatur Deo ut primo auctori; sed homo et daemon sunt primi autores peccati, Deus autem non item: praecipue cum Deus neque excitet, neque moveat hominem ad peccandum: solum enim permittit peccatum et vult permissionem ejus : vult etiam concursu suo concurrere ad substantiam actionis entitativam, quia haec fieri non potest nisi concurrente Deo. Veruntamen primus auctor peccati est homo, et diabolos dependenter voluntate creata hominis: et idcirco non bene dicitur Deum habuisse aut habere decretum peccatorum etc". (Zumel, III,227).

NOTA.- Importantísimo eso de que el pecado no es cognoscible in decreto, y que todo lo demás sí. Añádase que el pecado es libre, poner o no poner impedimento, y se verá que esas dos cosas, no son cognoscibles sin eternidad.

"Docent (Thomistae malitiam peccati) in solam voluntatem creatam, tanquam in primum liberum defficiens . . . esse reducendam". (Gonet, de voluntate Dei, disp. 6, art. 7, Nº. 117, tom. 1, p. 529).

Universidad Pontificia de Salamanca

"Sicut Deus in ratione effeciendi est prima causa ab alia quamvis independens, et a qua omnes aliae pendent: ita voluntas in ratione deficiendi est causa prima, sub qua ratione non dependet a Deo, sed potius concursum Dei obliquat et detorquet , facitque, ut ait Scriptura, servire Deum iniquitatibus suis... Quare vero concursum Dei sic intorqueat et incurvet, non est alia causa , nisi quia voluntas sibi permissa ita vult, et in genere deficiendi ipsa est primum principium ab alio independens". (Contenson, lib. 8, diss.1, cap. 2 spec. 3, tom. 2, pag. 716).

"Divina motio per se ad bonum tantum movet, nec actum malum, nisi detorta operatur: cum quia prius natura voluntas vult a Deo recedere, quam actum physicum, qui annexa turpido est, operetur : unde prius se movet ad formale, quam a Deo moveatur ad materiale, et movendo se per recessum, Deum pertrahit et veluti cogit, ut ipsam moveat ad accesum". (Contenson, ibid. pag. 716).

"Nihil positivi ex parte voluntatis est in Deo respectu mali culpae". (D. Thomas, de Veritate, q. 6, art.1, respuesta ad 5 de los argumentos sed contra).

"Non enim creatura originans, causansque defectum, subordinatur Deo in genere et linea deficiendi, quasi creatura sit inmediata causa defectus, et Deus mediata: sed creatura non est solum inmediata, sed etiam prima causa deficiendi". (Juan de Sto. Tomás, tom. 2; pag. 508).

"Altera ratio discriminis est, quod si Deus praedeterminet efficaciter positive creaturam ad materiale peccati, ipse praeveniret eam et determinaret ad illud materiale ponendum; et quia non potest creatura ponere materiale sine formali, Deus conseretur causa quod creatura utrumque poneret.

Sed e contra, Deus praedeterminans efficaciter permissive tantum (esa es la promoción al bien honesto falible) praeveniturnab ipsa creatura: non enim Deus decrevit ab aeterno concurrere, nec in tempore de facto concurrit efficaciter ad materiale peccati, nisi quia prius virtualiter praevidet, quod ipsa creatura seipsam determinaret ad formale, ut explicabimus magis agende de decretis praedefintivis: unde creatura sola causa est quod ponatur nedum formale sed etiam materiale peccati: et idcirco ipsa sola est peccati, causa". (Rancel, tom. 1, pag. 519).

"Homo est prima causa peccati. Unde in hoc non subordinatur alteri causae primae". (Lemos, Historia Congregaionum, pag. 1222, ed, Lovandii, 1702).

"Denique cum Joanne a S. Thoma, aliisque recentioribus Thomistis, respondert potest, Deum fuisse motum et determinatum ad denegandum Angelis et primis parentibus auxilium efficax ad praedeterminandum illos ad materiale peccati inobedientiae, ab ipsamet culpa concomitante quae licet fuerit in eodem instanti In quo, cum denegatione gatiae, et praedeterminatione ad materiale peccati, utramque tamen praecessit prioritate naturae, seu instantis A quo, in genere causae materialis dispositivae:

eoque fere modo, quo corruptio antecedit generationem, vel actus contritionis et charitatis gratiam sanctificantem . . . ita similiter, nisi homo vel Angelus prius natura se determinaret ad formale peccati, vel ad materiale fundamentaliter sumptum, non praedeterminaretur a Deo ad materiale materialiter sumptum, seu ad entitatem physicam, quae malitias morali substernitur. Quod diximus de praedeterminatione temporali, applicari debet aeterne praedefinitioni, seu decreto praedeterminanti, a quo profluit, et cujus est executio; eademque mutua prioritas in diverso genere causae, inter praedefinitionem materialis peccati, et praevissionem culpae, seu determinationis ad formale, admitti? Unde sicut diximus, quod ideo Deus praedeterminat voluntatem creatam ad materiale peccati. . . idcirco ab aeterno praedefinire, quia praevidit voluntatem creatam, seipsam ad formale vel ad materiale fundamentaliter sumptum, ex propria malitia et defectibilitate determinaturam . . . Ex dictis intelliges, quod licet decretum quo Deus statuit ab aeterno ad actus malos et peccaminosos hominum et Angelorum concurrere, in aliquo sensu Praedefinitio et praedeterminatio appellari possit; potest tamen etiam postdefinitio et postdeterminatio nuncupari: licet enim in aliquo genere causae sit prior determinatione voluntatis creatae, in alio tamen est ea posterior, et ab illa dependet, modo explicato, subindeque postdefinitio, et postdeterminatio appellari potest".

Todo esto es importantísimo para ver lo que conceden los tomistas, y en que dirección van verdaderamente los principios tomistas; mas ahora viene un salto atrás, una verdadera contradicción: Oigamos:

"Si autem quaeras, in quo medio talis praescientia fundetur; breviter respondeo, illam fundari vel in decreto denegandi auxilium efficax ad evitandum peccatum (esto es contradictorio con lo anterior, como lo demostró bien Franzelin: pero en el tomismo laten dos sentidos de la gracia eficaz: eficaz ordinaria a la que se ordena la suficiente, y eficaz uberior con la cual podría Dios impedir la resistencia a la suficiente -- aunque sin ella la suficiente basta -- y en la negación de esa uberior prevee Dios la futuribilidad absoluta del pecado, cuya futuribilidad condicional se ve en el defecto previsto en la eternidad) supposita enim auxilii efficacis denegatione, sequitur infalibiliter (non quidem consecutione physica, sed logica) ut alibi exposuimus, quod voluntas peccavit, et ad formale peccati, vel ad materiale fundamentaliter sumptum, se determinabit: sicut ex substractione salis, sequitur infallibiliter corruptio carnium, (la teoría de la naturaleza mala) vel ex remotione columnae casus lapidis . . . Vel etiam dici potest (et haec responsio videtur verior, et principiis Thomistarum conformior) talem praescientiam non fundari in alio medio quam in ipsamet praedefinitione, seu decreto positivo praedeterminandi voluntatem creatam ad materiale peccati materialiter sumptum. Ut enim

tale decretum habeat rationem medii respectu illius, non re quiritur, quod illam omnibus modis, et in omni genere causae, antecedat, sed sufficit quod eam praecedat in aliquo priori naturae, et instantis A quo, in aliquo genere causae; quamvis illam in alio genere supponat, et subsequatur, ut constat in exemplis supra adductis". (Gonet, Clypens, disp. VIII, art. V, paragh. 12, Vives, 250-51).

"In peccato voluntas non agit ut subordinata Deo, sed ut primum agens ipsa se substrahit ad ordine Dei". (Salmanticenses, tom. 9, pag. 174).

(2) Ramírez, De Analogía, I, paragh. I, pag. 15.

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XX

SEGUNDA RAZON: LOS LLAMADOS DECRETOS PERMISIVOS DEL PECADO SUPONEN TAMBIEN COMO PREVIO EL DEFECTO ACTUAL DE LA CRIATURA

249.- NATURALEZA DE LA PERMISION.- EL DEFECTO ANTERIOR A LA NEGACION DE GRACIA.- Vamos ahora a tratar de hacer ver como, según el tomismo, hay que afirmar respecto al decreto permisivo, lo mismo exactamente que se afirma respecto al decreto positivo; esto es, que ambos decretos relativos al pecado, suponen ya el defecto actual de la criatura, y por lo tanto, no pueden ser medio para prever tal defecto.

Para ello hace falta recordar que, aunque la permisión o decreto permisivo sea un acto positivo de la voluntad divina, esto es, un verdadero acto de querer divino, ese acto positivo no consiste en querer causar o hacer algo; sino que consiste en querer no causar algo que Dios podría causar: en querer no hacer algo que Dios podría hacer: en querer dejar que la criatura haga algo malo que Dios podría evitar que hiciese: en querer no impedir un acto que Dios podría impedir: en una palabra, en querer no dar gracia o moción especial a la criatura para no caer en un pecado en el cual no caería si Dios le diese esa gracia.

Conviene también fijarse en que, cuando se dice que la permisión divina consiste en no dar gracia, no se entiende que consiste en no dar ninguna clase de gracia o de moción divina, sino en no dar moción o gracia especial, que también suele llamarse moción o gracia infaliblemente eficaz. Si Dios no diese ninguna clase de moción o gracia, esto es, si negase hasta la moción general, que suele llamarse moción faliblemente eficaz o moción suficiente, entonces cesaría ipso facto toda acción de la criatura, tanto buena como mala, y el hombre, no tendría responsabilidad alguna en no obrar.

Cuando se dice, pues, en el tomismo que Dios niega o

Universidad Pontificia de Salamanca

no da a algunos ciertas mociones o gracias, y que en ese no dar consiste el permitir el pecado, se entiende que no da moción especial o moción infaliblemente eficaz para evitar el pecado, pero no se entiende que consista en no dar la moción o gracia general o suficiente, sea suficiente próxima o suficiente remota.

Por lo tanto, lo mismo significa decreto permisivo del pecado que decreto de no dar gracia infaliblemente eficaz para evitarlo; y lo mismo significa permisión del pecado que negación de gracia especial o infaliblemente eficaz para evitarlo. De donde se deduce que el problema de si el decreto permisivo del pecado es antes o después, supone o no supone ya el defecto o impedimento de la criatura es completamente idéntico al problema de si la negación de la gracia especial o infaliblemente eficaz supone o no la posición de impedimento o defecto actual por la criatura.

Ahora bien: a ese problema Santo Tomás ha respondido expresamente que la negación de la gracia por Dios supone ya el impedimento puesto a esa gracia por la criatura ; y esa respuesta de Santo Tomás, seguida por la mayoría de los comentaristas anteriores a las disputas de Auxiliis, y algo oscurecida por algunos tomistas posteriores, ha sido de nuevo afirmada y puesta en claro por casi todos los tomistas que tuvieron que combatir al Jansenismo, y muy particularmente por Billuart.

250.- TEXTOS CONFIRMATIVOS DE STO. TOMAS, CAPREOLO, FERRARIENSE, BILLUART.- Entre los muchos textos que en confirmación de ello pudieran citarse, y que citaremos más adelante, nos contentaremos ahora con los siguientes textos de Sto. Tomás, de Capreolo, del Ferrariense y de Billuart: "Hominem carere gratias, ex duobus contingit; tum quia iste non vult recipere, tum quia Deus non sibi infundit, vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non

sit nisi ex suppositione primi". (D. Thom. Sent. I, d. 40, q. 4, art. 2). "Dicendum quod divinum auxilium, sive sit domum habituale, sive specialis motio, nulli deest nisi praestanti impedimentum; et ideo nec Adam nec malus angelus excusantur, si non permanserunt, quia ipsi fuerunt in causa quod divinum adjutorium necessarium ad perseverandum eis defuerit"/ (Capreolus II Sent., dist. 29, q. I, art. 3, edic. Paban et Pegues, tom. 4, pag. 321). "Considerandum est quod cum duplex sit auxilium quoad beatitudinês consecutionem indigemus: scilicet habitualis gratia, et divina motio tam intrinsice quam extrinsice facta, qua ad bonum dirigimur et ad gratiae praeparationem excitamur. Primum auxilium Deus non omnibus dat . . . Secundum autem auxilium omnibus impendit, et nulli quantum ad hoc est absens Deus, cum nullus sit qui ab eo non moveatur ad bonum et ad gratiae praeparationem, juxta illud Apocl. III, 20: "Ecce sto ad ostium et pulso". Sed quia divina providentia iunumquodque secundum naturae suae conditionem gubernat et movet, homo autem est liberi arbitrii, potesque divinam motionem sequi et non sequi, inde est quod aliqui divinam hanc motionem sequentes, se ad gratiam praeparant alii vero ipsam non sequentes, non se praeparant ad gratiam, sed illi magis impedimentum praestant peccando". (Ferrariense, C. Gentes, III, cap. 159). "Voluntas creata indebite dispcsita, objective movet Deum tanquam provisorem generalem, ut eam sibi relictam et permissan moveat ad actum peccati". (Billuart, tom. I, disst. VI, art. IV, pag. 194).

Tenemos, pues, que la negación de la gracia eficaz, y por lo tanto, la permisión o decreto permisivo, suponen ya un impedimento o defecto actual puesto por la criatura. De donde se deduce que el decreto permisivo o la permisión podrán ser medio infalible para prever el pecado, si se supone ya el defecto actual de la criatura; pero que no puede ser medio, infalible para prever el defecto mismo, como aparecerá aún más claro en el capítulo siguiente.

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XXI

TERCERA RAZON: EL DECRETO PERMISIVO NO ESTA INFALIBLEMENTE CONEXO CON EL PECADO, SI NO SE SUPONE YA EN LA CRIATURA UN DEFECTO ACTUAL

251.- DOCTRINA EXPRESA DE BILLUART.- La tercera razón de por qué el decreto permisivo no basta para prever el pecado, si no se supone ya un defecto actual en la criatura, es porque, sin ese defecto actual, el decreto permisivo no está infaliblemente conexo con el pecado.

Esta doctrina, que se desprende evidentemente de todos los principios de Sto. Tomás relativos a la naturaleza del pecado y de la permisión, está expresamente reconocida por Billuart en el texto siguiente:

"Instabis -- Istud decretum denegandi auxilium ad vitandum peccata, non habet infallibilem connexionem cum peccato: Ergo. Prob. antecedens: Si haberet infallibilem connexionem cum peccato, voluntas hujusmodi auxilio destituta deberet semper peccare, quod est falsum: primo quia alioquin esset determinata ad malum, et consequenter ex natura sua mala: quod est haeresis Manicheum: secundo, quia juxta ipsos thomistas in tractatu de gratia, voluntas creata absque speciali auxilio, cum solo concursu generali ipso collato, secundum communes Providentiae leges, quandoque bene agit. Ergo.

"Respondeo nego antecedens. Ad probationem distinguo: Si haberet etc. voluntas destituta hujusmodi auxilio deberet semper peccare in iis casibus in quibus propter malas dispositiones exigit ut, juxta communes Providentiae leges, moveatur ad actum conjunctum cum defectu concedo: in casibus in quibus id non exigit, nego.

"Dico itaque quod in iis casibus in quibus Deus decernit non opitulari speciali auxilio voluntati creatae, et tamen eam

Universidad Pontificia de Salamanca

mover prout secundum praesentes dispositiones exigit, ad actum conjunctum cum defectu, certo peccabit: et in hoc decreto (por lo tanto, decreto posterior a la previsión del defecto actual de la criatura que es el que objective determinat Deum) ex parte permissivo et ex parte positivo, Deus peccatum futurum cognoscit. Quomodo autem et quando voluntas creata exigit moveri ad actum defectuosum, dicemus dum de divinis decretis". (Billuart, De Deo, dist. 6, art. 4, tom. I, pag. 193).

252.- PRIMERA RAIZ DE ESA DOCTRINA: LA NATURALEZA DE LA PERMISION.- La primera raiz tomista de esa doctrina de Billuart, está en la naturaleza misma de la permisión.

En efecto, como ya dijimos más arriba, permitir no es mover o inclinar la voluntad a que haga algo, sino que es simplemente dejar que la voluntad obre según su naturaleza, o según las disposiciones en que actual y libremente ella se encuentra.

Si suponemos, pues, que se trata de una voluntad esencialmente mala, por su naturaleza misma, como la ponían los maniqueos: o completamente muerta para el bien moral en virtud del pecado original, como la ponen los calvinistas y jansenistas: o completamente obstinada en el mal por su propia culpa, como está la voluntad de los condenados en el infierno; entonces es claro que, con solo permitir que esa voluntad peque, esto es, con solo dejar que ella obre según su estado actual, tal voluntad pecará siempre y en todo.

Igualmente, si suponemos una voluntad que, sin ser completamente mala, o corrompida, u obstinada, ha puesto ya de hecho en un caso particular un último juicio práctico sin mirar a la regla de moralidad, que es lo que entendemos por defecto actual anterior al pecado, es claro también que, con solo que Dios permita que peque, esto es, con solo que Dios deje que esa voluntad continúe obrando según ese último juicio práctico defectuoso, tal voluntad infaliblemente pecará.

Universidad Pontificia de Salamanca

En cambio, si suponemos que la voluntad creada no es mala por su propia naturaleza, como no lo es: si suponemos que no ha quedado por el pecado original completamente corrompida o completamente muerta para el bien honesto, como no lo ha quedado: si suponemos, en fin, que no ha formado todavía un último juicio práctico defectuoso, que es lo que se llama defecto actual; entonces es también claro que tal voluntad creada puede de hecho aun obrar bien y puede de hecho obrar mal. De que Dios la deje, pues, obrar según su naturaleza, que es lo que se llama permitir, no se sigue infaliblemente ni que obrará bien, ni que obrará mal.

Por lo tanto, el afirmar que con solo permitir Dios que una voluntad creada peque, esa voluntad infaliblemente peca, es afirmar una de estas dos cosas: a) que esa voluntad es mala por su naturaleza misma, como afirmaban los maniqueos: b) que esa voluntad ha quedado completamente muerta para todo bien honesto por el pecado original.

Como la primera de esas dos cosas hay que descartarla de la mente de todo teólogo católico, síguese que el teólogo católico que admita que con solo permitir Dios que la voluntad humana peque, esa voluntad peca infaliblemente en cualquiera de sus actos, tiene que admitir que esa voluntad ha quedado por el pecado original completamente muerta para el bien honesto. Esta consecuencia la vió bien el historiador tomista de las Congregaciones de Auxiliis, Jacinto Serry, quien se expresa así:

"En tandem quid in contrarium afferre solent adversarri:

Si Deus denegaret gratiam et (ex hac negatione sequeretur quod) homo infallibiliter pecaret, homo esset natura sua malus, quod certo coincidit cum errore Manichaeorum: qui ex eo dammati sunt, quod ponerent hominem ex natura sua malum.

Reponimus tamen nos, hominem quidem ex natura sua esse malum: sed cum hoc dicimus, non intelligimus de natura, quate-

temus prius a Deo condita est; quae erat Manicheorum sententia; sed de natura quae facta sit mala per originale peccatum; unde sit concilium Aransicanum con. 22 hominem non habere sibi relictum, nisi peccatum". (Serry, Praelectiones Theologiae, vol. 3. venetiis 1742; pag. 71).

253.- TRES CONCEPCIONES DE LA NATURALEZA CAIDA.- En realidad, las opiniones de los teólogos sobre el alcance del decreto permisivo de Dios, como medio de conocimiento del pecado, son con frecuencia reflejo de las diversas concepciones que sobre la naturaleza caída hay entre las diferentes escuelas, y aun entre los teólogos de una misma escuela.

Los molinistas, sin negar que nuestra naturaleza está caída respecto a todo lo sobrenatural, discurren con frecuencia como si respecto a lo natural estuviese íntegra o sana. Conceden a nuestra naturaleza caída las fuerzas suficientes para hacer cualquier acto particular, del orden natural, por perfecto que sea el acto, incluso el acto supremo de amor de Dios sobre todas las cosas, efectivamente eficaz. Es natural que afirmen también que la sola permisión de Dios, esto es, el no dar gracia, sino dejar que la naturaleza obre según sus fuerzas, no sea medio infalible para conocer pecado alguno, pues nuestra naturaleza puede sin gracia, según los molinistas, evitar cualquier pecado particular o vencer cualquier tentación particular, por grave que sea.

Ciertos tomistas rígidos, sin negar en teoría que nuestra naturaleza caída tiene fuerzas para algo bueno, hablan con frecuencia de nuestra naturaleza caída, y aun de toda naturaleza creada, como si no tuviese fuerzas propias para hacer nada bueno sin la gracia. De ahí el que admitan que la sola permisión, o el solo no dar gracia, sea para Dios medio infalible de prever el pecado de la criatura.

La doctrina verdaderamente tomista debe consistir, a juicio nuestro, en afirmar que una naturaleza íntegra tiene

fuerzas propias para evitar todo pecado; y que nuestra naturaleza caída no las tiene para evitar el pecado por largo tiempo, pero sí para evitarlo en cosas fáciles y por algún tiempo (1). Por lo tanto, si la permisión de Dios no es otra cosa que el dejar que una naturaleza obre según sus propias fuerzas, la doctrina tomista, para ser consecuente consigo misma, debe afirmar que, en una naturaleza íntegra, la sola permisión divina no es medio infalible para prever infaliblemente ningún pecado, ni en cosas difíciles ni en cosas fáciles. En cambio, en una naturaleza caída la sola permisión puede bastar para saber infaliblemente que esa naturaleza fallará en todo lo perfecto o difícil; pero no puede bastar para saber infaliblemente que fallará a cosas fáciles o imperfectas, a no ser suponiendo que ya existe un defecto actual o último juicio defectuoso en alguna de esas cosas. Por lo tanto, el solo decreto permisivo, si no se supone ya el defecto actual de la criatura, no está infaliblemente conexo con el pecado.

254.- SEGUNDA RAIZ DE ESA DOCTRINA, TOMADA TAMBIEN DE LA NATURALEZA DE LA PERMISION -- PREMOCION AL BIEN HONESTO, DEVIDA A LA PERSONA O A LA NATURALEZA.- Otra raiz tomista de esa misma doctrina, está en que la permisión divina no consiste en otra cosa, como ya dijimos, que en no dar gracia o moción para hacer el bien o evitar el pecado. Ahora bien, ese no dar moción o gracia para algo, puede entenderse en dos sentidos, y solamente en dos. Primero, no dar ninguna moción, ni moción especial, ni moción general. Segundo, no dar moción especial, pero dando moción general.

Si se toma la permisión en el primer sentido, esto es, en el sentido de no dar premoción alguna, sino suspender toda moción, entonces la permisión divina no es medio infalible para prever que la criatura pecará, sino para prever que la criatura no hará nada, ni bueno ni malo, ni virtud ni pecado (2). Sin premoción divina no cabe acto alguno, y sin algún acto no cabe pecado ni virtud. Es más: ni siquiera cabe libertad ac-

Universidad Pontificia de Salamanca

tual, ni responsabilidad actual. Es metafísicamente imposible que la criatura ejecute un acto sin premoción divina; y respecto a lo metafísicamente imposible el hablar de libertad o de responsabilidad es un mito, excepto en el caso que Dios privara de la moción en pena de un pecado anterior. Cuando se dice, pues, en el tomismo que la permisión divina del pecado consiste en no dar moción o gracia, se entiende de no dar moción o gracia especial, pero dando o continuando la moción o gracia general.

Si se toma, pues, la permisión en ese segundo sentido, esto es, en el sentido de no dar gracia especial pero dando gracia o moción general, entonces hay que decir que la sola permisión, antes de previsto el defecto actual de la criatura, no puede ser medio infalible para ver el pecado. La razón es clara. Según la doctrina más generalmente admitida por los tomistas, y que parece ser doctrina expresa de Sto. Tomás, la criatura racional puede hacer algo de bien honesto, y sobre todo puede no pecar, con sola la premoción general. Si se trata de una naturaleza íntegra, ésta puede con sola premoción general, premoción natural o sobrenatural respectivamente, evitar todo pecado. Si se trata de la naturaleza humana caída, ésta puede con sola premoción general (natural o sobrenatural respectivamente, según se trate de actos naturales o sobrenaturales)evitar algunos pecados, y aun evitar todo pecado por algún tiempo Es, pues, evidente, según esa doctrina, que el no dar Dios moción especial, con tal que dé moción general, no está infaliblemente unido con que la criatura peque enseguida o en todo. Puede de hecho pecar y puede de hecho no pecar, al menos en cosas fáciles si se trata de una naturaleza caída.

Es más, los poquísimos tomistas que, con Capreolo, parecen exigir para todo acto bueno una moción especial, la cual sea especial o indebida no solamente en cuanto a la persona, sino también en cuanto a la naturaleza, tienen cuidado de aña-

dir que esa moción, que ellos llaman especial, nunca la nie ga Dios sino por impedimento o defecto actual puesto por la criatura.

En fin, ciertos tomistas que, como Goudin y Billuart, admiten que toda moción al bien honesto, aunque sea general o debida con respecto a la naturaleza, es indebida o especial con respecto a la persona, añaden también que esa premoción, aunque especial e indebida en derecho, nunca Dios la niega de hecho, sin que la criatura haya puesto un impedimento o defecto actual; el cual impedimento es "simpliciter" anterior a la negación de la gracia.

Por lo tanto, cualquiera de esas tres opiniones tomistas que se siga, siempre venimos a parar a lo mismo ; esto es, o a que para evitar algún pecado y por poco tiempo no hace falta moción especial, como dicen la mayoría de los tomistas, o a que si hace falta moción especial, sea especial en cuanto a la naturaleza o en cuanto a la persona, como dicen las otras dos opiniones. Dios no niega esa gracia especial sino supuesto el defecto actual de la criatura.

Es, pues, evidente en el tomismo que el solo decreto permisivo, si no se supone el defecto actual de la criatura, no está infaliblemente conexo con la existencia del pecado.

255.- TERCERA RAIZ DE ESA DOCTRINA, TOMADA DE LA NATURALEZA DEL PECADO--LA CAUSA PRIMERA DEL COMIENZO DEL PECADO ES LA CRIATURA--CUANDO SALE DE DIOS NO TIENE CONEXION ALGUNA CON EL PECADO--LA CRIATURA PECA, NO"SI SIBI RELINQUATUR", SINO "SI DIU SIBI RELINQUATUR".- La tercera y principal raiz de esta doctrina tomista, está en la naturaleza misma del pecado.

Según vimos anteriormente (240) la causa primera no solamente de lo formal del pecado, sino también de lo material del pecado, formalmente considerado, no puede ser Dios, sino la criatura. Por lo tanto, en la criatura, y no en Dios,

tiene que estar el comienzo no solamente de la malicia, que es lo formal, sino también de la conexión o unión del acto físico con esa malicia o privación, que es lo que se llama lo material del pecado, formalmente considerado. Nada divino, pues, puede estar por sí mismo infaliblemente conexo con el pecado: sino que el lazo de conexión tiene que comenzar por la criatura misma, como lo reconocen los tomistas (4).

Si suponemos, pues, una moción divina, de cualquier género que sea, y consideramos esa moción con prioridad de naturaleza al acto puesto por la criatura, y por lo tanto, con prioridad al defecto actual o impedimento puesto a esa moción por la criatura, tal moción divina no tiene aún, ni puede tener, conexión alguna con el pecado. La moción divina es por su naturaleza misma al bien honesto; es una premoción ordenada y recta, no torcida o desordenada. Mientras la criatura no tuerza o desordene esa moción, mediante un defecto actual o un impedimento puesto a su curso, jamás podrá verse en esa moción divina conexión alguna con el pecado, ni inclinación alguna en dirección al pecado.

El comienzo de la premoción divina, llamado moción operante o preveniente, es siempre, en la intención de Dios y por la naturaleza misma de mla moción, moción al bien honesto, y no moción al bien amorfo, que abstraiga de bien y de mal, y mucho menos moción a lo material del pecado. Si la criatura no desviase o torciese el curso de esa moción, o como dicen otros tomistas, si el impedimento o defecto puesto por la criatura al curso de esa moción, no determinase objetivamente a Dios a cambiar esa moción, jamás cabría el pecado. La criatura es, pues, la que poniendo impedimento a la moción divina, la cual era moción al bien honesto, desvía y desordena esa moción, y con ello hace que la entidad física del acto que estaba, en su comienzo, unida a la moralidad, pierda esa moralidad o ese orden a la razón, y comience a ser sujeto de inmoralidad, sujeto de desorden. De esa manera, la criatura es la verdadera

y única causa, la causa primera, de que lo material del bien moral pase a ser material del bien sin moralidad, y eso es lo que se llama convertir lo material del pecado materialmente considerado, en material del pecado, formalmente considerado.

Si, pues, la moción divina, en cuanto sale de Dios, no tiene conexión alguna con el pecado: si esa conexión la adquiere la moción mediante el defecto actual de la criatura: si, en fin, el conocer es correlativo al ser: síguese evidentemente que la conexión de la moción divina con el pecado no es o no existe antes del defecto actual de la criatura, sino después de ese defecto; y que por lo tanto, tal conexión no puede ser conocida en la moción divina en cuanto moción previa al defecto actual de la criatura, sino en la moción divina en cuanto posterior al defecto. Lo cual es lo mismo que decir que, si nó se supone ya un defecto actual en la criatura, la moción divina no puede ser medio infalible de conocimiento respecto al pecado.

Admitir que Dios promueve a lo material del pecado, con una moción que esté conexa con el pecado, antes que la criatura haya puesto un defecto actual que exija tal moción: o admitir que la sola permisión divina, anterior a la previsión de un impedimento puesto por la criatura, baste para que la criatura infaliblemente peque: sería, según todos los principios de Sto. Tomás, admitir que en Dios, y no en la criatura, es donde tiene su origen o su comienzo la conexión del acto físico con la privación moral: sería admitir que Dios, y no la criatura, es el que hace que el acto físico pase a ser sujeto de la inmoralidad: sería, en una palabra, admitir que Dios es causa de lo material del pecado, formalmente considerado.

Según la doctrina de Santo Tomás, el principio de que "una criatura peca, si Dios la abandona a sus fuerzas" o "una criatura peca, si Dios no la da moción especial", no tiene aplicación a toda criatura, sino solamente a la naturaleza caída: y aun respecto a la naturaleza caída, no tiene aplicación a todos los ac-

Universidad Pontificia de Salamanca

tos, sino a los actos difíciles o diuturnos. El principio de Sto. Tomás no es que "si creatura sibi relinquatur, in pecca tum cadet", sino que es el siguiente: "Si creatura diu sibi relinquatur, in peccatum cadet". De haber querido ontologizar excesivamente esta cuestión, aplicando a toda criatura lo que Sto. Tomás afirma que es exclusivo de una criatura enferma o caída: y sobre todo, de haber olvidado ese diu de Sto. Tomás, ha nacido la opinión insostenible de ciertos teólogos de que el decreto permisivo o la permisión divina, puedan ser, por sí, solos, o sin suponer el defecto actual de la criatura, me dio infalible de la ciencia divina respecto al pecado (5).

---

(1) "Secundo argumentor contra explicationem quintae particulae, ubi ait (Chrisosthomus Javellus, ord. Praed.) quod sumus sufficientes illo auxilio particulari absque gratia producere bonos actus morales. Si enim intelligit de omnibus actibus et per longum tempus, error est, quia sola gratia Dei per Jesum Christum sanat naturam, ut possit complere totam legem naturalem, quod non est praesentis loci ad unguem difinire. Si autem intelligit de quibusdam actibus moralibus, et per breve tempus, nihil periculi est: imo supra diximus nos in art. 3 quod pie credi potest, quae ejusmodi auxilium datur omnibus ; sed nihilominus non est necessarium, quia quamvis natura sit infirma post peccatum, tamen cum auxilio generali Dei, quo movet unamquanque rem juxta suam naturam, potest aliquos actus bonus morales exercere". (Báñez, p. 1, q. 23, art. 5, pag. 756).

"Itaque homo corruptae naturae, differt ab homine integrae respectu naturalis boni in materia morum, non sicut mortus a vivo, ut ille possit totum ex suis naturalibus, nos autem nihil, ut Gregorius et Capreolus confingunt; sed sicut infirmus et debilis a uno et valido. Porro quod ille habebat potestatem in totum bonum, nos vero non possumus, totum, id est, in universum omnis bona facere naturalia; possumus tamen aliquod . . . (Soto, De Natura et Gratia, lib. 1, cap. 21, pag. 52).

"Quare quod subdit (D. Thomas) in eodem articulo secundo, scilicet quod Adam indigebat auxilio gratiae, non ad sanandam naturam, sed ad operandum bonum supernaturale, nos vero non solum ad opera supernaturalia, sed ad sanandam naturam, intelligen dum est ad exercitium omnium bonorum naturalium, ita quod nunquam deficianus...

"Quamvis vehementes tentationes superare non possimus sine auxilio speciali Dei, possumus tamen exiguas; non tamen ut Deo sit accepta victoria, sed tamen ut novum peccatum evita-

Universidad Pontificia de Salamanca

mus. Natura enim nostra mansit post peccatum infirma, non tamen fuit prorsus extincta.

Quod si quis nobis objiciat quotidianam precationem, qua a Deo petimus, ne in tentationem inducamur, ubi perinde profitemur, nisi ejus peculiari ope, non posse nos ab illis illaesas sevare, huic respondemus quod neque solum postulamus victoriam adversus quasdam tentationes, sed adversus omnes: neque victoriam qualemcunque, sed, ut modo dicebamus, ex amore Dei vincere: et tamen neque omnes ullo modo, neque aliquam tali modo, sine speciali auxilio possumus superare". (Lib. 1, c. 21, p. 53).

"Et praeterea, quod aliquam per solum actum bonum moralem vincamus, hoc etiam Deo acceptum referre tenemur, tamquam creatori et universali gubernatori naturae. Petimus enim ab eo pluviam, et alia benigna tempora, atque temporalia bona, quae tamen per causas naturales secundas solo generali adjutorio elargitur nobis". (Ibid. p. 53).

"Dilectio Dei super omnia est incompatibilis cum peccato mortali; dilectio vero praedictorum (scilicet, diligere falsos Deos, patriam et filios plusquam seipsum), aut peccatum est, aut cum peccato mortali est compalibilis, et idem est de aliis actibus moraliter bonis. Et ideo ad dilectionem Dei naturalem super omnia, gratia, qua anferatur peccatum, egemus; ad dilectionem vero praedictorum et ad actus moraliter bonos non indigemus gratia, imo nec speciali auxilio, nisi forte aliquis actus moraliter bonus ita difficilis sit, ut vires liberi arbitrii superet, quales esse videntur mortem subire propter honestum finem, et injurias dimittere, ac ininicos diligere et orare pro illis". (Serra, Summae Commentaria, in 1. a 2. ae, q. 109, a. 3, Valentiae 1645, p. 585).

"Viribus autem naturae cum auxilio generali, quod relate ad actus naturales dicitur physica praemotio, posse hominem efficere opus bonum morale facile, ut nadum operire , pauperi succurrere, quin illud in pravum finem detorqueat, fatentur omnes". (Mas, ibid. , tom. 1, Nº 401, pag. 277).

"Omnes similiter adfirmant, interdum bona opera moralia Infideles ipsos operari, aut vi specialis auxilii, ut contendunt plures, aut viribus naturae, ut nos defendimus, cum auxilio generali, quod relate ad actus nostros naturales dicitur physica praedeterminatio". (Mas, ibid. , tom. 1, Nº 401, pag. 278).

"Instabis: In peccatore idem est se praeparare ad gratiam, ac tollere seu non ponere impedimentum; sed D. Thomas dicit plerisque non dari auxilium ad non ponendum seu tollendum impedimentum: ergo . . .

Respondeo secundo: Sanctum Thomam loqui de potentia ad tollendum impedimentum collective, id est, omne omnino, ut constat ex ejus verbis... Non enim (auxilium sufficiens) tale est, praecipue in natura lapsa, ut non egeat ulteriori effica-

ci ad vitandum omne peccatum". (Goudin, Tract. Theol., de Gratia Dei, q. V, art. 2, 4, Solvuntur objectiones, objectio 4. a Instabis, tom. 2, pag. 286-7).

"Dico posse hominem in statu naturae lapsae sine gratia aliqua faciliora mandata servare non tamen omnia". (Gazzaniga, diss. 2, Nº 102, tom. 3, pag. 146).

(2) "(Objectio quarta) Praetera, sicut se habet nihilum ad esse naturae ita se habet defectus peccati ad esse gratiae. Sed creatura quae consecuta est esse naturae a Deo non potest se ipsam conservare in esse naturae quin in nihilum decidat, nisi manu conditoris conservetur: ergo aliquis qui est consecutus gratiam non potest per seipsum facere quin in peccatum mortale incidat.

Ad quartum dicendum quod sicut cum loquimur de natura, non excludimus ea per quae natura conservatur in esse; ita cum loquimur de gratia, non excludimus divinam operationem conservantem gratiam in esse, sine qua (divina operatione) nec in esse naturae nec in esse gratiae aliquis persistere potest". (De Veritate, q. 24, a. 13, ad. 4).

(3) "Instabis 7: -- Stus. Doctor, III Contra Gentes, cap. 159, dicit: "Cum hoc sit in potestate liberi arbitrii impedire divinae gratiae receptionem, vel non impedire, non inmerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni". Et loquitur de libero arbitrio gratia habituali et actuali destituto; quia de ipso dicit quod divinam gratiam nec promererinec acquirere possit: liberum autem arbitrium gratia actuali adjutum potest gratiam mereri de condigno, aut slatem illam impetrare; ergo homo sine gratia potest se disponere saltem negative ad gratiam.

Responsio -- Non impedire receptionem gratiae posse intelligi dupliciter, ut jam dixi: Primo secundum quid et ex parte tantum; sic non impedit qui aliquod praeceptum observat, et peccatum aliquod vitat, quod gratiae receptio impediatur: Secundo: simpliciter et ex omni parte: sic non impedit qui observat omnia praecepta et vitat omnia peccata. Homo lapsus potest sine gratia primo modo non impedire gratiae receptionem, at non secundo modo, ut probavimus supra. Id enim solum competit naturae integrae, ut in terminis dicit ipsemet Stus. Thomas initio capitis sequentis explicans quod in precedenti dixerat: (En ejus verba) "Quod autem dictum est, inquit, in potestate liberi arbitri esse ne impedimentum gratiae praestet competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem per inordinationem praecedentem declinaverit ad malum non erit omnino in potestate ejus nullum impedimentum gratiae praestare; etsi enim ad aliquod momentum sê aliquo peccati actu possit abstinere propria potestate, si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiae impedimentum praestatur". Eodem sensu dixit lectione III, in cap. 12 ad Hebre

Universidad Pontificia de Salamanca

es: "Hoc ipsum quod aliquis non ponit (que es lo mismo que nullum ponit)obstaculum gratiae, ex gratia provedit". Itaque dato Stum. Thomam loquutum fuisse de libero arbitrio gratia non adjuto, tam pro impedire, quam pro non impedire, Dist. consequens: Ergo homo potest sine gratia se disponere saltem negative ad gratiam, dispositione ex parte et fallibili, concedo; dispositione absoluta et infallibili; nego. Videmus enim, ut jam pluries observari gratiam minoribus peccatoribus denegari, quae pejoribus conceditur. Hunc D. Thomae textum in tractatu de Deo, disst. 8, art. 4, paragrh. 5 (tom. I, pag. 361) paulo aliter exposiumus (allí había dicho que el poner impedimento es de la naturaleza, pero el no ponerlo es siempre de la gracia): sed re attentius inspecta praesenti solutioni stamus". (Billuart, de gatia, diss. 3, art. 7, obj. 3, instab. 7, tom. III, pag. 361-362).

(4) "Existentia mali non cognoscitur per formam oppositam, sed per subjectum". (Juan de Sto. Tomás, I, q. 14, disp. 18, art. IV).

(5) "Antequam ratio hominis, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus: quia non est necesse, quod continuo peccet in actu: sed quod diu maneat absque mortali, esse non potest". (D. Thomas, 1. a, 2. ae, q. 109, art. 4). "Idem docet III contra Gentes, cap. 160, et q. 24 de Veritate, art. 12 et alibi, Stum. Doctorem sequuntur omnes Thomistae, dempto Montesinos" (Aliaga, de gratia, dub. 12, Nº 1, tom. 3, pag. 503).

"Nota autem, quod iste modus dicendi, qui dicit hominem non posse sine speciali auxilio facere opus moraliter bonum, et non posse cogitare de tali opere faciendo sine speciali auxilio, nimis parum tribuit naturae humanae, et ab ipsa removet principia suffecientiae naturalis operationis, quod est eam facere deterioris conditionis, quam sint omnes res pure naturales, quae stante generali influentia Dei, suffidientia principia naturalium operationum habent; licet enim homo propter libertatem arbitrii, et propter corruptionem naturae, magis indigeat ab extrinseco moveri ut D. S. (Stus. Thomas) habet in citata de Veritate, et articulo sequenti, tamen per hoc non negat quin respectu aliquorum operationum etiam bonarum, et secundum quid virtuosarum, possit se determinare, stante sola Dei influentia generali". (Conradus Koelin, in 1. a, 2. ae, q. 109, a. 1, p. 900-1).

"Subjungit (Stus. Thomas) tertiam conclusionem limitativam tertiae partis praecedentis conclusionis: quia enim dictum est quod homo corruptus sibi derelictus per sua naturalia non possit in totum bonum virtutis: ideo ostenditur in quid tamen possit, et ponit talem conclusionem: Homo in statu naturae corruptae potest quidem aliquod bonum particulare agere, non tamen totum bonum sibi connaturale (scilicet secundum rationem) ita quod in nullo deficiat". (Conradus Koelin, ibidem, art. 2, p. 902).

Universidad Pontificia de Salamanca

"Unde stante aversione et adhesione ad perversum finem fit, ut homo non diu stet sine alio peccato, non quidem determinate illo vel isto, sed ut non diu stet sine commissione vel ommisione damnabili". (Koelin, in 1. a 2. ae, q. 109, a. 8, p. 915).

"Ad hoc dicitur quod homo peccatur, sine gratiam, potest quidem abstinere vel resistere illi vel illi tentationi, sed non laudabiliter secundum omnes circunstancias, non tamen potest omnem tentationem vincere". (Koelin, 1. a, 2. ae, q. 109, a. 8, p. 916).

"Nullum opus bonum naturale, seclusa gravis tentationis praesentia, et difficultate perseverantiae per longum tempus, affert notabilem difficultatem, quae superet vires voluntatis lapsae, vel, quae possit difficultate gravis tentationis comparari". (Salmanticenses, de necessitale gratiae, disp. 11, dub. 8, Nº 305, q. 109, art. 4, in fine tom. 9, pag. 322).

"Et secundum hunc statum (naturae corruptae) Augustinus divinae gratiae deputat quaecumque mala non fecit, sed hic status ex praecedenti culpa provenit". (D. Thomas, De Malo, q. 3, art. I, ad 9).

"Non semper est gratia specialis quod tentatio occurrens non sit gravis, sed pertinet ad providentiam generalem . . . Quod vero dicit Augustinus gratiae Dei deputare peccata quae non fecit, verissimum est loquendo de gratia, ut abstrahit a speciali et generali; aliquando enim speciali gratiae deputandum est quod homo non peccet, scilicet in tentatione graviori: aliquando vero gratiae generali, quando non ita urget tentatio . . . Nec denique possumus gloriari in aliqua victoria tentationis, quia ad omnem victoriam requiritur saltem auxilium generali, qua ratione verificatur in omnibus illud Apostoli: "quid habes quod non accepisti?" scilicet per gratiam specialem vel generalem". (Juan de Sto. Tomás, Cursus Theol. de gratia, disp. 19, art. 3, Nos. 27 - 29, ed. Vives, tomo VI, pag. 745-6).

"Ut non discedamus a Deo, non ostendit dandum esse nisi a Deo, cum poscendum ostendit a Deo, Qui enim non infertur in tentationem, non discedit a Deo, Non est hoc omnino in viribus liberi arbitrii, quaes nunc sunt; fuerat in homine antequam caderet. Quae tamen libertas voluntatis in illius primae conditionis praestantia quantam voluerit apparuit in Angelis, qui diabolo cum suis cadentibus, in veritate steterunt, et ad securitatem perpetuam non cadendi, in qua nunc eos esse certisimi sumus, pervenire meruerunt. Post casum autem hominis, nonnisi ad gratiam suam Deus voluit pertinere ut homo non recedat ab eo". (S. Agustín, de dono perseverantiae, cap. 7).

"Si quis hominem . . . dixerit . . . posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare nisi speciali Dei privile-

gio'... anathema sit". (Tridentino, Sess. 6, cal. 23).

"Desertus a luce gratiae necesse est ut aliquando cadat: non tamen necesse est ut in qualibet tentatione succumbat". (de Veritate, q. 24, art. 12, ad. 23).

"Ad vigessimum secundum dicendum quod ideo necesse habemus in oratione dominica petere non solum ut peccata praeterita nobis dilitantur (dimitte nobis debita nostra); sed ut a futuris liberemur (et ne nos inducas in tentationem); quia nisi homo per gratiam liberetur, necesse habet quandoque incidere in peccatum per modum praedictum: quamvis hoc vel illud contra nitendo vitare possit" (De Veritate, q. 24, art. 12, ad 22).

NOTA.- Esto para aquello de Báñez de que, si hay permisiones falibles, no cabe porque decimos et ne nos inducas in tentationem.

CAPITULO XXII

CUAL ES LA EXPLICACION QUE NECESITA EL TOMISMO MODERNO RESPECTO AL MEDIO DE LA CIENCIA DIVINA DEL PECADO

256.- HACE FALTA UN MEDIO EN QUE SE CONOZCA EL DEFECTO ACTUAL.- Acabamos de ver que los tomistas modernos señalan, como medio de la ciencia divina respecto al pecado, el decreto positivo en cuanto a lo material del pecado, y el decreto permisivo en cuanto a lo formal (cap. XVIII).

Acabamos también de ver que ese medio basta para conocer infaliblemente el pecado, si se supone ya previsto el defecto actual de la criatura, pero que no bastaría si no se supone previsto ese defecto.

Por lo tanto, la explicación o adición que es preciso hacer en el tomismo, consiste en señalar un medio en el cual Dios conozca infaliblemente ese defecto o impedimento actual que precede siempre al pecado.

257.- NO ES UN NUEVO MEDIO, SINO EL MISMO YA SEÑALADO.- EN EL MISMO MEDIO SE CONOCE LA POSICIÓN Y LA NO POSICION DEL DEFECTO.- Ese medio que hace falta semalar en el tomismo para el conocimiento infalible del defecto actual que precede al pecado, no es un nuevo medio, sino que es el mismo medio que ya hemos señalado al tratar de esta cuestión respecto a los actos buenos, o a línea del bien, en la providencia general. Por lo tanto, esta explicación o adición que, a juicio nuestro, necesita el tomismo respecto al pecado o a la línea del mal, no es tampoco una nueva explicación o adición, sino la misma exactamente que ya señalamos para la línea del bien.

En efecto, al tratar de los actos buenos, vimos que el tomismo moderno señalaba como medio de conocimiento divino los decretos infaliblemente eficaces de la voluntad consiguiente de Dios. Nuestro juicio fue que ese medio era ver

dadero, y no necesitaba corrección alguna, respecto a los futuros de la providencia especial; pero que era incompleto, y necesitaba una adición, si se trataba de los futuros de la providencia general.

Esa adición dijimos que consistía en los decretos de la voluntad antecedente del fin, o de la voluntad consiguiente de medios falliblemente eficaces para el fin, decretos verdaderos, pero decretos falibles, esto es, decretos de dar mociones falibles. Esos son los decretos que constituye la providencia general.

En esos decretos, no exclusivamente en cuanto decretos, sino formalmente en cuanto decretos eternos, ve Dios desde toda la eternidad, como presentes, la posición o la no posición de impedimento por la criatura a las mociones falliblemente eficaces, objeto de tales decretos: pues no se trata de mociones hipotéticas, o de mociones que Dios puede dar, sino que se trata de mociones que, desde toda la eternidad, Dios ha decretado con decreto absoluto darlas en el tiempo, y que por lo tanto, son para Dios mociones ya dadas, mociones ya recibidas por la criatura, mociones ya impedidas o ya no impedidas por la criatura. Son futuras para nosotros, pero son presentes para Dios.

Viendo Dios como presente la no posición de impedimento o defecto por la criatura, ve también de una manera infalible que, si continua o con solo continuar moviendo a la criatura de una manera connatural o según su estado actual, la criatura obrará el acto bueno. Igualmente, viendo Dios como presente la posición de impedimento o defecto actual por la criatura a la moción divina, ve también de una manera infalible que si continúa, o con solo continuar, moviendo a la criatura según el estado actual defectuoso en que la criatura ya se encuentra, se seguirá el pecado.

De esa manera, toda la explicación o adición que intro

ducimos en el tomismo consiste en llamar la atención hacia los decretos eternos de dar mociones falibles, y que en ese sentido se llaman decretos falibles; pues con ellos basta para que Dios vea como presentes la posición o no posición de impedimento, lo cual es ver como presentes la posición o no posición de la condición que va envuelta en todos los futuros condicionados tanto buenos como malos, de la providencia general.

258.- CON SOLA PROVIDENCIA ESPECIAL O INFALIBLE EL PECADO NO SERIA-- CON SOLOS DECRETOS INFALIBLES EL PECADO NO SERIA CONOCIDO.- Si no hubiese más providencia que la especial, es imposible que existiese el pecado. Como el conocer es correlativo al ser, sería también imposible, si no hubiese más decretos que los de la providencia especial, que Dios conociese la existencia del pecado. El pecado no puede existir, si no existen mociones resistibles de hecho por la criatura, esto es, mociones falibles. A la vez; las mociones falibles no pueden existir, si no existen decretos falibles, esto es, decretos de dar esas mociones. Sin decretos de dar mociones impedibles en su curso por la criatura, nunca cabría impedimento o defecto, ni por lo tanto, pecado. Es, pues, evidente que la posición de impedimento exige, como condición para existir o ser, y por lo tanto, para ser conocida, decretos de dar mociones impedibles.

Ahora bien, como el medio de conocimiento que basta para conocer una cosa, basta igualmente para conocer su contraria o su privación (1), síguese que los decretos de dar mociones impedibles o faliblemente eficaces, bastan para conocer tanto la posición como la no posición de impedimento. De esa manera, un solo y mismo medio de conocimiento, que son los decretos eternos de dar mociones faliblemente eficaces, basta tanto para la línea del bien, como para la línea del mal, cuando se trata de la providencia general. Siendo la providencia general providencia única, esto es, común a bue

nos y a malos, a predestinados y reprobados, es natural que el medio de conocer, propio de la providencia general, sea también único, esto es, común para la línea del bien y para la línea del mal, esto es, para prever infaliblemente tanto la no posición como la posición de impedimento por la criatura al curso de las mociones faliblemente eficaces, propias de la providencia general.

---

(1) "Licet malum non opponatur essentiae divinae, quae non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit, et eos cognoscens mala composita cognoscit". (D. Thom., p. I, q. 14, art. I c.).

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XXIII

VERDADERO SENTIDO DE UNA CELEBRE MAXIMA DE SAN AGUSTIN Y DE LOS CONCILIOS SOBRE LAS RELACIONES ENTRE LA CRIATURA Y EL PECADO

259.- UNA MAXIMA DE SAN AGUSTIN.- A todo lo dicho en los capítulos anteriores sobre el medio divino de conocimiento del pecado, alguno objetará quizá que, según la célebre máxima de San Agustín, aprobada por los Concilios, la criatura no tiene de sí misma sino el pecado y la mentira. "Homo non habet de suo nisi peccatum et mendacium".

De ahí parece desprenderse que si Dios abandona una criatura a sus propias fuerzas, tal criatura pecará infaliblemente. Y como abandonar una criatura a propias fuerzas es precisamente lo que se entiende por permisión divina del pecado, parece claro que la sola permisión divina, o el solo decreto permisivo, son medio infalible para que Dios prevea el pecado de la criatura, aun sin suponer que la criatura ha puesto ya previamente un defecto actual o un impedimento al curso de la moción divina. Parece, por lo tanto, que el medio de conocimiento señalado por los tomistas modernos para la ciencia divina del pecado, no solamente es verdadero, sino también completamente suficiente, sin que necesite ninguna adición ni explicación.

260.- DOBLE SENTIDO DE ESA MAXIMA AGUSTINIANA.- La respuesta a esa objeción es que esa célebre máxima de San Agustín y de los Concilios, la cual es, a la vez, una máxima del sentido cristiano, puede tomarse en dos sentidos, que son los siguientes:

a) la única cosa que pertenece a sola la criatura, sin pertenecer en manera alguna a Dios, es el pecado y la mentira.

b) la criatura no tiene fuerzas propias sino para el pecado; por lo tanto si Dios abandona una criatura a sus solas

fuerzas, esto es, si no la da más moción que la exigida por la naturaleza o por la disposición actual de esa criatura, tal criatura no hará nada bueno, sino solamente para el pecado y la mentira.

261.- VERDAD DE ESA MAXIMA AGUSTINIANA, TOMADA EN EL PRIMER SENTIDO.- El primero de esos dos sentidos es profundamente verdadero, y ese es el sentido que San Agustín, los Concilios y el sentido cristiano dan a esa célebre máxima formulada de que "la criatura no tiene de suyo sino el pecado y la mentira".

En efecto, hay cosas que no pertenecen en manera alguna a la criatura, sino que pertenecen solamente a Dios, como por ejemplo, la gracia o la premoción divina. Por eso dijo Santo Tomás: "In operatione qua Deus movet naturam, non operatur natura".

Es más: cuando la moción o gracia divina es moción o gracia operante, no cooperante, se atribuye solamente a Dios, no sólo la moción o la gracia, sino también el efecto de tal moción o gracia como advierte el mismo Sto. Tomás: "Effectus soli Deo attribuitur" ( ). Y San Agustín, hablando de la conversión de San Pablo, efecto de la gracia operante, dijo profundamente: "Gratia Dei erat sola" ( ).

En cambio, hay cosas que no son de solo Dios, sino que son, a la vez, de Dios y de la criatura. Tales son todos los actos buenos deliberados, esto es, todos aquellos actos buenos en los cuales la criatura no solamente es movida o determinada por Dios, sino que también, bajo la moción divina, la criatura se determina a sí misma, y que por eso son efectos, no de la moción o gracia puramente operante, sino de la moción o gracia cooperante. De esa clase de mociones o gracias advierte Sto. Tomás que "effectus attribuitur etiam creaturae".

En fin, y a ésto es a lo que se refiere la máxima de San Agustín, hay cosas que no son en manera alguna de Dios, sino que pertenecen exclusivamente a la criatura. Tales son lo formal del pecado, y lo material del pecado formalmente considera

do; esto es, la malicia del pecado, y la conexión del acto físico con esa malicia.

Como se ve, la única cosa en que entra la criatura sola, o que la criatura tiene de sí misma sin recibirlo de Dios, es el pecado o lo conexo con el pecado, que es a lo que San Agustín llama "el pecado y la mentira". Ese es el verdadero sentido de esa máxima de San Agustín, como lo explica bien Juan de Sto. Tomás por las palabras siguientes:

"Quando dicunt Concilia Nos ex nostro non habere nisi peccatum, legitimus sensus est, quod actio quae initium habet ex nobis non potest esse nisi peccatum, id enim designat illa particula de nostro, id est, initiata et orta ex nobis: hoc enim intendebat Concilium Aransicanum contra Semipelagianos, quod initium boni operis nunquam est ex nobis, sed a Deo excitante et movente; quando vero de nostro est, ita quod non incipit a Deo, nec ad ipsum reducitur ut ad primum principium, peccatum est". (Juan de Sto. Tomás in I-II, q. 109, disput. XIX, art. III, Solv. Argum.).

262.- DOS LIMITACIONES DE LA MAXIMA AGUSTINIANA, TOMADA EN EL SEGUNDO SENTIDO.- El segundo sentido en que podría tomarse esa máxima de San Agustín, es, como hemos dicho, el siguiente: "Si Dios abandona una criatura a sus propias fuerzas, esto es, si no la da más moción que la exigida por la naturaleza o por las disposiciones actuales de esa criatura, tal criatura no hará nada bueno, sino que hará solamente el pecado y la mentira". Tomada la máxima agustiniana en ese sentido, hay que hacer en ella dos distinciones o limitaciones, según la mente misma de San Agustín, tal cual la interpreta su más fiel discípulo Sto. Tomás.

La primera distinción o limitación es que esa máxima, así entendida, no tiene aplicación a una naturaleza íntegra, sino solamente a la naturaleza caída.

En efecto, una naturaleza íntegra tiene fuerzas pro-

Universidad Pontificia de Salamanca

pias para evitar todo pecado. Si Dios, pues, mueve a esa naturaleza según sus propias fuerzas, sin darle moción alguna especial, tal criatura puede de hecho pecar y puede de hecho no pecar, según plazca a su libre albedrío. Por lo tanto, el solo moverla con moción general (el adjutorium sine quo agustiniano, como veremos a su tiempo), o el solo moverla según su naturaleza o el solo abandonarla a sus propias fuerzas, o el solo permitirle que haga lo que guste, pues todas esas frases son equivalentes, no está infaliblemente conexo con que esa criatura peque ni con que no peque.

Por lo tanto, cuando se dice que una criatura, si Dios la abandona a sus propias fuerzas (si sibi relinquatur), infaliblemente peca, eso no debe entenderse de una naturaleza íntegra, sino de una naturaleza caída. Esa es la interpretación dada expresamente por Sto. Tomás a ese texto y a otros similares de San Agustín y de los Concilios, como se ve por los textos siguientes:

"Aliter loquendum est de homine secundum statum naturae conditae, et aliter secundum statum naturae corruptae. . . sed in statu naturae corruptae habet (homo) impellens ad malum et ideo indiget auxilio gratiae ne cadat; et secundum hunc statum Augustinus divinae gratiae deputat quaecumque mala non fecit; sed hic status ex praecendi culpa provenit". (De Malo, q. 3, a. I, ad 9). "Quod autem dictum est, in potestati liberi arbitrii esse ne impedimentum gratiae praestet, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem, per inordinationem praecedentem, declinaverit ad malum, non erit omnino in potestate ejus nullum impedimentum gratiae praestare: etsi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu abstinere possit propria potestate, si tamen DIU sibi relinquitur, in peccatum cadat, per quod impedimentum gratiae praestatur". (Contra Gentes, III, 160).

La segunda distinción o limitación es que, aun respecto de la naturaleza caída, no es verdad que todo hombre peque in-

falliblemente, con solo que Dios le abandone a sus propias fuerzas; sino solamente si Dios le abandona a sus propias fuerzas por largo tiempo: "si diu sibi relinquatur".

En efecto, la naturaleza caída ha quedado enferma o debilitada por el pecado original para todo bien honesto, pero no ha quedado muerta. Ha perdido algunas fuerzas, y aun muchas fuerzas, pero no ha perdido todas las fuerzas. No tiene, pues, fuerzas para nada perfecto o difícil, esto es, para nada que exija todas las fuerzas de una naturaleza sana; pero las tiene para algo imperfecto o fácil, con tal que no dure largo tiempo, pues la diuturnidad convierte en difícil para un enfermo aun lo que sería fácil para un sano. No tiene, en fin, fuerzas para estar sin pecar por largo tiempo (diu), pero sí las tiene para evitar el pecado por algún tiempo.

Si Dios, pues, abandona al hombre caído a sus propias fuerzas, no dándole moción alguna especial, sino solamente la moción general que exige su propia naturaleza racional, que es lo mismo que si dijéramos su propia naturaleza ordenada al bien honesto, es infalible que no estará mucho tiempo sin poner obstáculo a la moción divina o sin pecar: pero no es infalible que pecará inmediatamente; ni que pecará en todos sus actos, si se trata de actos fáciles y que no duren largo tiempo.

Por lo tanto, es evidente que la permisión divina de que una criatura peque, si no se supone ya en esa criatura un defecto actual o un impedimento actual puesto al curso de la moción divina, no es medio infalible para prever ningún pecado en una naturaleza sana, ni para prever todos los pecados en una naturaleza caída, pero no muerta.

Una cosa es, pues, que la criatura no tenga de suyo, o como cosa exclusivamente suya, sino el pecado y la mentira: y otra cosa muy distinta es que, con solo Dios no de a una criatura moción especial o gratuíta, sino solamente

moción general, esa criatura peque infaliblemente y en todos sus actos. Lo primero es verdad, y ese es el sentido de San Agustín y de los Concilios. Lo segundo no es verdad, pues eso supondría que la criatura es mala por su naturaleza misma, o que ha quedado completamente muerta para el bien honesto por el pecado original.

263.- METAFORAS AMBIGUAS EN LAS CUESTIONES DE LA GRACIA Y DEL PECADO.- Sabido es el peligro que las metáforas ofrecen en todas las cuestiones, pues si son utilísimas como elemento de belleza, y como ayuda sensible para la imaginación, desorientan con frecuencia el pensamiento, si no se tiene gran cuidado en limitar estrictamente el sentido de la metáfora a aquel aspecto particular para el cual fue aplicada la metáfora, sin tratar de querer extenderla a todos los detalles. De ahí el dicho común de que "exempla no se habent quoad omnia", y la advertencia frecuente del Cardenal Cayetano de que las metáforas no sirven para demostrar nada en la sagrada teología.

Entre las metáforas usadas algunas veces por los teólogos en esta cuestión de la necesidad o no necesidad de la gracia o de la moción divina especial para evitar el pecado, hay algunas que se prestan a falsedad, si no se las interpreta debidamente, o si se las quiere extender a todo.

Así hay teólogos que para explicar la naturaleza o la situación en que se encuentra una "criatura sin gracia divina", la comparan con los "ojos sin luz", con "el cuerpo sin alma", con "la piedra sin sustentáculo", con "la carne muerta sin sal", y con "la pierna coja", y otras comparaciones similares.

Convenimos en que en todas esas metáforas hay algún punto verdadero de semejanza, y por lo tanto, que tienen algo de verdad. Por ese algo de verdad que tienen, fueron algunas de esas metáforas empleadas con razón por San Agustín y otros Santos Padres.

Universidad Pontificia de Salamanca

Pero hay también que confesar que de todas esas metáforas se puede hacer una aplicación exagerada, si se entienden literalmente, queriéndolas extender a todos los caracteres de las cosas de donde están tomadas tales metáforas.

Así, no faltan algunos teólogos que para probar que, sin gracia o sin moción divina especial o gratuita, la criatura infaliblemente peca, y que, por lo tanto, la sola permisión de Dios es medio infalible para conocer el pecado, hacen de todas esas metáforas una aplicación exagerada. De la misma manera, dicen esos teólogos, que los ojos privados de luz, están infaliblemente en tinieblas sin ver nada, de la misma manera que con cuerpo sin alma está infaliblemente muerto, sin acto alguno vital: de la misma manera que una piedra, quitado su sostén, cae infaliblemente hacia abajo, sin tender jamás hacia arriba, y sin siquiera permanecer donde estaba: de la misma manera, que la carne muerta, si no se la preserva con sal , infaliblemente se corrompe: de la misma manera que la pierna coja infaliblemente cojea: así también, una criatura sin moción divina gratuita o especial infaliblemente peca, sin hacer jamás acto alguno honesto.

No parecen haberse fijado tales teólogos en que, respecto a la moción divina, los seres necesarios, de los cuales están tomados esas metáforas, y los seres libres a los cuales se trata de aplicarlas, convienen en algo, y por eso esas metáforas pueden aplicarse en cuanto a algo; pero no convienen en todo, y de ahí proviene precisamente el que no tengan aplicación a la cuestión de que estamos tratando.

En efecto, distínganse bien estas dos cosas: a) tener necesidad de moción divina general para todo: b) obrar infaliblemente en un sentido determinado, y no en sentido contrario, una vez puesta la moción divina.

Universidad Pontificia de Salamanca

En lo primero convienen todos los seres tanto necesarios como libres, y en cuanto a esa necesidad de la moción divina están bien empleadas todas las metáforas tomadas de la necesidad que un ser tiene de otro ser. Puede, por lo tanto decirse, que el hombre necesita de la moción divina para todo acto, y por lo tanto, para el acto bueno, tanto y más que los ojos necesitan de luz para ver: tanto y más que el cuerpo necesita del alma para vivir: tanto y más que la piedra necesita de sustentáculo para no caer: tanto y más que la carne muerta necesita de sal para no corromperse: tanto y más que la pierna coja necesita de que le quiten la cojera para andar rectamente. Todo eso es claro.

Pero, en lo segundo, esto es, en cuanto a la manera de haberse respecto a la moción divina, difieren esencialmente los seres necesarios de los seres libres, y por lo tanto, las metáforas tomadas de los seres necesarios, no tienen en cuanto a eso aplicación alguna a los seres libres.

En efecto, los seres necesarios no pueden modificar ellos mismos las disposiciones actuales de su propia naturaleza, o como dice Sto. Tomás, no pueden usar y no usar de sí mismos. De ahí nace el que no solamente no pueden hacer nada sin premoción general de Dios: sino que, como la premoción general de Dios se da según esas disposiciones de la naturaleza de cada ser, los seres necesarios no pueden tampoco modificar el curso de la moción divina, por no poder modificar las disposiciones actuales de su propia naturaleza. Así, la pierna coja, no puede modificar por sí misma su propia cojera, ni antes de la premoción, ni durante ella. De ahí el que sin premoción no puede hacer nada, y con premoción general, no puede sino cojear.

En cambio, el ser libre, aunque no pueda tampoco hacer nada sin premoción o antes de la premoción; puede, sin embargo, una vez puesta la premoción general, modificar con ella sus propias disposiciones actuales; y como la premoción general

se acomoda a las disposiciones actuales de la criatura, modificando sus proprias disposiciones (mediante el último juicio práctico) modifica el curso de la moción divina, o hace que Dios lo modifique. La pierna coja, aun puesta la premoción general de Dios, no puede modificar su cojera; no puede usar y no usar de su cojera, sino que necesariamente usa de ella. Por eso no puede modificar el curso de la moción divina, ni puede usar y no usar de esa moción, sino que necesariamente usa de ella, y usa de ella según sus proprias disposiciones, esto es, de una manera coja. El hombre, una vez puesta la moción divina general, puede modificar sus proprias disposiciones, y con ello modificar el curso de la moción divina, o hacer que Dios la modifique: puede usar y no usar de sus proprias disposiciones, y con ello usar o no usar de la moción divina, la cual, si se trata de moción general, se acomoda siempre y en todo a las disposiciones actuales del sujeto. Por eso, un hombre de temperamento iracundo, puede bajo la premoción divina, no hacer uso de su ira, sino hacer uso de su razón, y ejecutar un acto de dulzura. Un hombre vicioso puede, bajo la premoción divina, no hacer uso de su vicio, sino de su razón, y ejecutar un acto de virtud. Como, por el contrario, un hombre virtuoso puede, bajo la premoción, no hacer uso de su virtud, sino de su sensualidad, modificando con ello el curso de la moción divina que le movía a obrar según la virtud, y ejecutando un acto pecaminoso. De esa manera se verifica, que mientras los seres necesarios no pueden modificarse a sí mismos, ni por lo tanto, modificar el curso de la moción divina: el ser libre, por ser dueño de sí mismo y de sus actos, puede modificar su propria manera de ser, y modificar con ello el curso de la moción divina. Sin moción divina, el ser libre no puede hacer nada, ni bueno ni malo: con moción divina, la cual es de suyo moción al bien honesto, el ser libre no puede hacer más bien que aquel a que le mueve Dios, y por lo tanto, no puede mejorar ma moción de Dios,

Universidad Pontificia de Salamanca

que sería modificarla de una manera perfectiva. Pero, si la moción divina es moción general, esto es, moción faliblemente eficaz, el ser libre puede modificar el curso de esa moción con modificación defectiva, esto es, haciendo menos bien que aquel a que Dios le mueve.

Por eso todas las metáforas arriba dichas, tomadas de los seres necesarios, tienen aplicación al ser libre en dos cosas: a) en que tanto los seres libres como los necesarios nada pueden hacer sin premoción: b) en que, aun con premoción, no pueden hacer mayor grado de entidad o de bien que el grado de la moción divina. Pero se diferencia en que, bajo premoción general, los seres necesarios no pueden hacer ni grado mayor ni grado menor de entidad o de bien que el grado de premoción divina: mientras que los seres libres pueden hacer grado menor, poniendo obstáculo que en su mano está el ponerlo o no ponerlo. Por lo tanto, la verdadera metáfora que debe aplicarse a un ser libre que cae en pecado, no es la metáfora del ojo que no ve por falta de luz, sino la metáfora de un hombre con ojos y con luz suficiente para ver, pero que no ve, porque libremente cierra los ojos a la luz. Esa es la metáfora empleada por Santo Tomás y en ese sentido hay que interpretar todas las otras metáforas, y en especial, la metáfora de la pierna coja, como se verá por los textos siguientes del Santo Doctor.

"Respondeo dicendum quod excaecatio et obduratio duo important. Unum est motus animi inhaerentis ad malum et aversi a divino lumine. Et quantum ad hoc Deus non est causa.

Aliud est substractio gratiae, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminatur ad recte videndum, et cor hominis non emolliatur ad recte videndum.

Et quantum ad hoc (substratio gratiae) consiguiente al movimiento del hombre que se adhiere al mal y aparta los ojos de la luz divina) Deus est causa excaecationis et obdurationis.

Est autem considerandum quod Deus est causa universalis illuminationis animarum. Sicut sol est causa universalis illuminationis corporum.

Aliter tamen et aliter.

Nam sol agit illuminando per necessitatem naturae: Deus autem agit voluntarie per ordinem suea sapientiae.

Sol autem, licet quantum est de se, omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illum tenebrosum: sicut patet de domo cujus fenestrae sunt clausae. Sed tamen illius obscurationis nullo modo est causa sol, non enim suo judicio agit ut lumen interius non imittat: sed causa ejus est solum illem qui claudit fenestram.

Deus autem proprio judicio lumen non inmuttat illis in quibus obstaculum inverit. Unde causa substractionis gratiae est non solum ille qui ponit obstaculum gratiae, sed etiam Deus qui suo judicio gratiam non opponit.

Et hoc modo Deus est causa excaecationis, (D. Thomas, 1-2-, q. 79, art. 3). Ad quartum dicendum, que exemplum Augustini de curvitate, quantum ad aliquid non est simile; quia scilicet non est in potestate tibiae ut utatur curvitate vel non utatur, ideo oportet omen motum tibiae claudicationem esse: liberum autem arbitrium potest uti vel non ati sua curvitate. (D. Thom. de Veritate q. XXIV, art. XOO, ad 4).

CAPITULO XXIV

COMPARACION DE LA SOLUCION TOMISTA ORDINARIA CON LA NUESTRA

264.- OBJETO DE ESTE CAPITULO.- Con el fin de que aparezca aún más clara la necesidad que hay de hacer en el tomismo ordinario esa adición o explicación que hemos propuesto respecto al medio de conocimiento de la ciencia divina, vamos a comparar brevemente en este capítulo la solución ordinaria tomista con la solución que llamaremos "nuestra".

265.- LA RESPUESTA TOMISTA ORDINARIA.- Como ya sabe el lector, la respuesta ordinaria tomista sobre esta materia, está condensada en la afirmación siguiente:

"Dios conoce los futuros absolutos en los decretos infaliblemente eficaces de su voluntad consiguiente".

Ya hemos advertido varias veces que, bajo el nombre de futuros absolutos, los tomistas entienden también, como entendemos nosotros, los futuros condicionados cuya condición se pondrá.

266.- NUESTRA RESPUESTA TOMISTA.- Nuestra respuesta tomista, o la respuesta ordinaria tomista explicada como nosotros creemos que debe explicarse, está condensada en estas tres proposiciones:

a) Si se trata de futuros absolutos pertenecientes exclusivamente a la providencia especial, nuestra respuesta es exactamente la misma que la respuesta ordinaria a tomista que acabamos de ver.

b) En cambio, si se trata de futuros absolutos pertenecientes exclusivamente a la providencia general, cual es la posición de impedimento que puede de hecho ponerse, Dios conoce esos futuros en los decretos de dar mociones falibles, decretos que en ese sentido se llaman falibles, y que pertenecen a la voluntad antecedente del fin, raíz de la providencia general.

c) En fin, si se trata de futuros absolutos pertenecientes en parte a la providencia general y en parte a la providen

cia especial, como sucede en el curso ordinario de la con versión y justificación del pecador, Dios prevé la parte perteneciente a la providencia general en los decretos faliblemente eficaces de la voluntad antecedente, y la parte perteneciente a la providencia especial en los decretos infaliblemente eficaces de la voluntad consiguiente.

267.- EXPLICACION DE NUESTRA RESPUESTA.- En Dios hay o distinguimos nosotros dos voluntades del fin particular: una antecedente y otra consiguiente. Ambas son verdaderas voluntades o voliciones. Pero la voluntad antecedente es faliblemente eficaz en cuanto a la consecución del fin particular, mientras que la voluntad consiguiente es infaliblemente eficaz.

En consecuencia, en Dios hay dos clases de decretos respecto a los medios: decretos de emplear medios faliblemente eficaces, y decretos de emplear medios infaliblemente eficaces. Los primeros pueden llamarse decretos falibles: los segundos, decretos infalibles. Los primeros nacen de la voluntad antecedente del fin: los segundos, de la voluntad consiguiente.

En consecuencia, hay que distinguir en Dios dos clases de providencia, o dos partes de la providencia: providencia general, y providencia especial. La primera se funda en la voluntad antecedente del fin, y de medios faliblemente eficaces para el fin, y por eso se llama providencia falible en cuanto a la consecución del fin particular. La segunda, que es la providencia especial, se funda en la voluntad consiguiente del fin, y de medios infaliblemente eficaces para el fin, y por eso se llama providencia infalible en cuanto a la consecución del fin.

En consecuencia, hay que distinguir también dos clases de premociones divinas: premociones faliblemente eficaces, que también suelen llamarse suficientemente eficaces,

y que corresponden a la voluntad antecedente del fin y providencia general: y premociones infaliblemente eficaces, las cuales nacen de la voluntad consiguiente del fin, y corresponden a la providencia especial.

Ahora bien: en todo acto humano deliberado entran por lo menos tres actos, o tres partes de acto, que son: a) los actos o partes de acto anteriores al último juicio práctico: b) el último juicio práctico: c) el consentimiento o elección, que se sigue infaliblemente de ley ordinaria al último juicio práctico.

Habiendo en Dios, como hemos visto, dos clases de voluntad, dos clases de decretos, dos clases de providencia y dos clases de mociones, unas faliblemente eficaces, y otras infaliblemente eficaces, los actos o partes del acto procedentes de esas mociones, tienen por necesidad que dividirse en tres clases, que son:

a) actos o partes de acto procedentes exclusivamente de las mociones faliblemente eficaces, y por lo tanto, pertenecientes a la providencia general, o a la voluntad antecedente del fin.

b) actos o partes de acto procedentes exclusivamente de las mociones infaliblemente eficaces, y por lo tanto, pertenecientes a la providencia especial, o voluntad consiguiente del fin.

c) actos que en parte proceden de las mociones infaliblemente eficaces; y que por lo tanto pertenecen en parte a la voluntad antecedente del fin, o providencia general, y en parte a la voluntad consiguiente del fin o providencia especial.

Para ver la diferencia de esas tres clases de actos, y por lo tanto, las tres clases de futuros, vamos a poner primero ejemplos de las causas necesarias y luego de las causas libres.

Universidad Pontificia de Salamanca

268.- TRES CLASES DE EFECTOS FISICOS.- En el orden físico, u orden de las causas necesarias, se distinguen claramente tres clases de efectos.

Así, hay efectos que comienzan a ser, y que, por un impedimento que encuentran en el curso de su desarrollo, no continúan ni llegan al término o a la perfección de su ser. Tal sucede en una semilla, que se planta, y no germina, o que germina, y no llega a echar flores ni frutos; como la semilla de la parábola del sembrador del Evangelio, comida por las aves, o ahogada por las espinas. Esos efectos tienen ser incoado o imperfecto, sin llegar al ser perfecto o terminado.

Hay, en cambio, otros efectos que, por providencia especial de Dios, llegan de un solo golpe a su perfección o término, sin haber pasado por ninguna de las etapas previas de su desarrollo, o sin tener un comienzo anterior en tiempo a su término, tal fue la formaciónnde Adán por Dios, o la formación del cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo en el seno de María, o la creación, de las plantas y animales por un simple fiat de Dios en los seis días del Génesis, en la hipótesis de que sean días naturales. Esos efectos tienen su ser perfecto o terminado, sin haber pasado por la etapa de ser imperfecto o incoado .

Hay en fin, otros efectos, y esta es la ley ordinaria, que tienen un comienzo o generación distintas en tiempor de su perfección, de su término, y que por no encontrar obstáculo en el curso de su desarrollo, llegan al término o perfección requeridas por su especie. Tal es una semilla que germina, florece y da frutés maduros, y tal es también la generación del bruto o del hombre, cuando nó hay aborto . Esos efectos tienen incoación y tienen perfección o término, y la incoación es realmente distinta de su perfección o término.

269.- TRES CLASES DE ACTOS LIBRES O DE FUTUROS CONTINGENTES.- A esas tres clases de efectos necesarios del mundo físico, corresponden paralelamente tres clases de actos libres en el orden moral.

Así, hay actos libres que comienzan en virtud de la moción divina, y que por impedimento puesto por la libertad creada al curso de esa moción o de ese acto incoado, no continúan ni llegan a su perfección. Tal sucede en el caso de una inspiración o vocación divina recibida en el hombre, pero a la cual el hombre pone impedimento rechazándola, antes que llegue a su término. A ese caso se refiere Sto. Tomás cuando dice: "Aliquis dicitur extingere Spiritum Sanctum in se, vel in alio ... cum Aliquis Bonus Motus in ipso surgit, et ipse impedit " (I ad Thessalonicenses, cap. 5, lect. 2), o cuando dice: "Vocatio est duplex... quaedam vero interior, et haec Quandoque quidem non pertingit ad finem suum ex vocati defectu " (IV Sent. dist. 17, q. I, a. I solut. 27).

Tales actos tienen Incoación, pero no tienen perfección o término, por culpa de la criatura. En tales actos interviene la gracia suficientemente eficaz, pero no la perfectamente eficaz.

Hay, en cambio, otros actos, los cuales de un golpe son actos perfectos, sin haberles precedido en tiempo ninguna disposición, ni incoación, ni acto imperfecto. Tal fue la justificación de los Angeles, y de Adán: tales fueron todos los actos meritorios de Nuestro Señor Jesucristo y de la Sma. Virgen: tal fue la conversión de San Pablo. Tales actos tienen perfección y término sin haber tenido con anterioridad de tiempo ningún acto imperfecto ni ninguna incoación. En tales actos interviene la gracia perfectamente eficaz sin que la preceda la gracia faliblemente eficaz o suficiente.

Hay, en fin, otros actos que comienzan de una manera imperfecta, y que por etapas sucesivas o diferentes grados de desarrollo, llegan al fin a su término o perfección, que es la in-

fusión por Dios de la gracia santificante. Tales son los actos que intervienen en el proceso ordinario de la justificación del pecado, proceso descrito por el Concilio Tridentino, y tomado casi literalmente de la doctrina de Santo Tomás. Tales actos tienen no solamente incoación, sino también perfección o término, pero perfección o término realmente distintos de la incoación. En tales actos no solamente interviene la gracia perfectamente eficaz, sino que interviene también la gracia imperfectamente eficaz o suficiente, como previa a la gracia perfectamente eficaz.

270.- LA RELACION DE LA GRACIA CON ESAS TRES CLASES DE ACTOS.- Para saber qué clase de gracia es necesaria para cada una de esas tres clases de actos, basta recordar que una naturaleza enferma o caída como la nuestra, no tiene fuerzas para dos cosas: a) para nada perfecto : b) para nada imperfecto si dura largo tiempo.

Si Dios no diese, pues, al hombre gracia perfectamente eficaz, sino faliblemente eficaz, el hombre pondría siempre impedimento a dos cosas: a) a todo acto perfecto : b) a todo acto imperfecto, que exigiese largo tiempo.

De donde se deducen estas dos conclusiones: a) el no poner impedimento en actos perfectos, o en actos imperfectos duiturnos tiene que ser efecto de la gracia infaliblemente eficaz: b) para no poner impedimento en actos imperfectos, y por poco tiempo, basta la gracia faliblemente eficaz, llamada gracia suficiente.

Por lo tanto, los actos imperfectos, que no llegan, por culpa del hombre, a actos perfectos, son efectos de la gracia suficiente o imperfectamente eficaz, gracia infalible en cuanto a la incoación del acto, pero infalible en cuanto a la posición o no posición de impedimento al curso del acto.

Los actos perfectos, a los cuales no ha precedido acto alguno imperfecto, son efecto exclusivo de la gracia per

fectamente eficaz, sin intervención de la gracia imperfec_ tamente eficaz o suficiente.

En fin, los actos que principian de una manera imperfecta, y llegan a su término o perfección, son efecto, a la vez, de la gracia suficiente, y de la gracia eficaz. De la gracia suficiente en cuanto a su principio, o en cuanto al curso imperfecto de esos actos, y de la gracia eficaz en cuanto a su término, o perfección. En su principio, son efecto de una gracia resistible in sensu composito por la criatura, que es la que se llama moción falibl<u>emente</u> eficaz.

Como lo ordinario es que Dios no dé los actos perfectos sino después de haber dado los actos imperfectos, y por lo tanto, lo ordinario es que Dios no dé la gracia perfectamente eficaz sino después de haber dado la gracia suficiente, de ahí la concesión lógica que hacen muchos tomistas, desde Báñez a Billart diciendo que el hombre puede resistir in sensu composito aun a la misma gracia eficaz, no cuando ya está dada, o considerada en sí misma, sino considerada en su principio o en sus disposiciones remotas, esto es, resistiendo a la gracia suficiente y a los actos imperfectos de la gracia suficiente, que es por donde ordinariamente comienza el proceso de la moción divina antes de llegar al acto perfecto, efecto de la gracia eficaz.

Ahora bien: como la moción o gracia suficiente es efecto de la voluntad antecedente del fin y por lo tanto, de la providencia general, y la moción o gracia eficaz es efecto de la voluntad consiguiente del fin, y por lo tanto, de la providencia especial: y como el orden de conocer sigue al orden de ser, se deducen evidentemente los tres corolarios siguientes:

a) Los futuros absolutos pertenecientes a la providencia general, cuales son la posición o no posición de impedimento al curso de las mociones faliblemente eficaces,

los ve Dios en los decretos de la voluntad antecedente del fin, o en los decretos de la providencia general, o en los decretos de dar mociones faliblemente eficaces, y por eso se llaman decretos falibles. Tales decretos se llaman falibles en cuanto decretos, por no tener infalibilidad de causalidad; pero son infalibles en cuanto decretos eternos con infalibilidad de presciencia.

b) los futuros absolutos pertenecientes exclusivamente a la providencia especial, cuales son aquellos actos perfectos a los que no preceden actos imperfectos, o aquellos actos que son efectos de la gracia eficaz sin intervención de la gracia suficiente, los ve Dios en los decretos infaliblemente eficaces, de su voluntad consiguiente del fin.

c) los futuros absolutos pertenecientes en su principio a la providencia general, y en su término a la providencia especial, cuales son aquellos actos perfectos que van precedidos de actos imperfectos, o aquellos actos que comienzan con la gracia suficientemente eficaz y acaban con la gracia perfectamente eficaz, los ve Dios parte en los decretos falibles de su voluntad antecedente, y parte en los decretos infaliblemente eficaces de su voluntad consiguiente. En los decretos faliblemente eficaces de su voluntad antecedente ve Dios la posición o no posición de impedimento al curso del acto imperfecto, esto es, de aquellos impedimentos que la criatura pueda de hecho poner o no poner, cuales son en la naturaleza caída los impedimentos en cosas fáciles y por poco tiempo. En los decretos infaliblemente eficaces de su voluntad consiguiente ve la posición del acto perfecto, pues tales decretos, por ser infaliblemente eficaces, llevan consigo infaliblemente el que la criatura no ponga de hecho impedimento al término del acto.

De esa manera, el medio de conocimiento de la ciecia divina respecto a los actos de la criatura, queda perfectamente armonizado en las dos clases de voluntad divina, de decretos divinos, de providencia divina y de mociones divinas.

Universidad Pontificia de Salamanca

271.- LA RAIZ DE ESTA ADICION QUE HACEMOS AL TOMISMO.- La verdadera raiz de la necesidad de esa adición que nosotros hacemos en el tomismo respecto al medio de conocimiento de la ciencia divina, depende enteramente, como ya hemos indicado varias veces, de la respuesta que un tomista dé a la cuestión siguiente:

Se puede hacer algo, o no se puede hacer nada, con las mociones suficientemente eficaces, las cuales son efecto de la providencia general y de la voluntad antecedente de Dios?.

Si se responde que, con tales mociones faliblemente eficaces, la criatura no puede hacer nada, entonces hay que conceder que tampoco con los decretos de dar tales mociones faliblemente eficaces, Dios no puede prever nada. En ese caso la respuesta ordinaria tomista no solamente es verdadera, sino también completa, y no necesita de adición ninguna.

En cambio, si se responde que, con las mociones faliblemente eficaces, propias de la providencia general, y nacidas de la voluntad divina antecedente del fin, la criatura puede hacer algo, siquiera el no poner impedimento al curso de tales mociones en cosas fáciles y por poco tiempo, entonces hay que conceder también que con los decretos de dar tales mociones faliblemente eficaces, Dios puede prever algo , siquiera prever la posición o no posición de impedimento al curso de tales mociones.

Ahora bien: si se admite, como lo admite Báñez, que la voluntad antecedente de Dios no es verdadera voluntad o también si se admite, como lo admiten Alvarez y Lemos, que toda providencia divina, aun la providencia general, es infalible, con infalibilidad de causalidad en cuanto a todo, entonces hay que admitir lógicamente que con mociones falibles no se puede hacer nada, ni preveer nada. Mejor dicho, hay que admitir que no existen verdaderas mociones o gracias divinas que sean falibles; hay que admitir que toda moción o gracia divina produce siempre todo el efecto al cual se ordena, por su naturaleza y por intención de Dios, tal gracia o moción: hay que admitir que la criatura no puede de hecho poner y no poner impedimento a ninguna moción divina:

Universidad Pontificia de Salamanca

hay que admitir que la criatura nada hace sino mediante mo ciones que sean infalibles con infalibilidad de causalidad o de conexión, y que por lo tanto, Dios nada preve sino me diante decretos que sean infalibles, con infalibilidad de causalidad o de conexión, en cuanto a todo.

En cambio, si se admite con lamayoría de los tomistas que la voluntad antecedente es verdadera voluntad, pero voluntad falible : que la providencia general es verdadera pro videncia, pero providencia falible en cuanto a la consecución del fin particular: que las gracias o mociones procedentes de esa voluntad antecedente del fin y de esa providencia general, y que se llaman gracias o mociones suficien tes son verdaderas premociones, pero premociones falibles en cuanto a su curso y término: entonces la lógica exige que se diga también que esas mociones faliblemente eficaces bastan para hacer algo, y que los decretos de dar tales mociones faliblemente eficaces, que es lo que se entiende por de - cretos falibles, sirven también para prever algo.

Ese algo son los actos imperfectos; o por lo menos, la continuación de los actos imperfectos; o por lo menos, la no posición de impedimento, en cosas fáciles y por poco tiem po, al curso del acto imperfecto, acto infaliblemente incoa do por toda verdadera moción divina, aun por la moción divi na llamada suficiente o faliblemente eficaz.

Así, pues, toda la adición o explicación que nosotros proponemos en el tomismo respecto al medio de la ciencia divina, se reduce, en su raiz, a estas dos cosas: a) a modificar la opinión de Báñez, que afirma como más probable, que la voluntad antecedente no es verdadera voluntad, o también a modificar la opinión de Báñez, de Alvarez y de Lemos, que afirman que toda providencia divina aun la providencia general, es infalible o inimpedible en cuanto a todos sus efectos por la criatura: b) a llevar esa modificación hasta sus últimos consecuencias lógicas, aplicando no solamente a la voluntad

Universidad Pontificia de Salamanca

antecedente y a la providencia general, sino también a las mociones y gracias que nacen de ellas, a los decretos divinos de donde nacen tales mociones y gracias, y a la ciencia divina, que cuando se trata de algo contingente, es ciencia fundada en los decretos divinos, y exactamente correlativa a la naturaleza de tales decretos.

De esas dos cosas, la primera que era más atrevida, y que consiste en modificar la opinión de Báñez, de Lemos y de Alvarez sobre la naturaleza de la voluntad antecedente, o sobre la naturaleza de la providencia general, ya está hecha por numerosos tomistas y tomistas de primer orden. La segunda cosa, que es llevar esa modificación hasta sus últimas consecuencias lógicas, aplicándola a los decretos divinos y a la ciencia divina, es lo que nosotros pretendemos hacer, o al menos, pretendemos llamar la atención de los tomistas hacia la manera con que a juicio nuestro puede hacerse esa modificación o explicación, pues con ella quedarían armonizados en el fondo el sistema tomista con el sistema de San Ligorio, sin que por ello se cambie nada sustancial de los principios tomistas, ni haya el menor peligro de mezcla alguna de molinismo. Como ese peligro de infiltración molinista es lo que más preocupa en todas estas cuestiones, a algunos tomistas, vamos de nuevo, aunque brevemente, a hacer ver cómo esta explicación que nosotros proponemos en el tomismo, nada tiene que ver con la teoría molinista.

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XXV

COMPARACION DE LA SOLUCION MOLINISTA CON LA SOLUCION TOMISTA Y CON NUESTRA EXPLICACION DEL TOMISMO

272.- OBJETO DE ESTE CAPITULO.- Después de haber comparado nuestra solución con la solución ordinaria tomista, vamos a comparar muy brevemente, pues lo haremos con más extensión en otra parte, ambas soluciones con la solución molinista. Con ello aparecerá claro que tanto la solución que ordinariamente dan los tomistas como la que nosotros proponemos, se diferencian radicalmente del molinismo en esta cuestión del medio de la ciencia divina.

Para ello, dejaremos a un lado la ciencia divina respecto a los seres posibles, llamada ciencia de simple inteligencia, sobre la cual no hay disputa alguna de importancia entre molinistas y tomistas, y nos limitaremos al medio de la ciencia divina sobre los futuribles y los futuros.

273.- LA SOLUCION MOLINISTA.- La solución molinista a la cuestión del medio en el cual Dios conoce los futuribles y futuros contingentes, puede reducirse a las dos proposiciones siguientes:

a) Dios conoce los futuribles contingentes de una manera necesaria, esto es, antes de todo decreto actual o libre de su voluntad. En eso consiste precisamente la ciencia media.

b) Dios conoce los futuros contingentes de una manera libre, esto es, en los decretos actuales o libres de su voluntad.

274.- LA SOLUCION TOMISTA ORDINARIA.- La respuesta ordinaria del tomismo moderno, está también condensada en las dos proposiciones siguientes:

a) Dios no conoce ni puede conocer los futuribles contingentes de una manera necesaria, esto es, antes del

decreto actual o libre de su divina voluntad. Por lo tanto, la llamada Ciencia Media es una ciencia absurda.

b) Dios conoce tanto los futuribles como los futuros contingentes de una manera libre, esto es, en los decretos actuales o libres de su voluntad. Esos decretos son todos infaliblemente eficaces con infalibilidad de causalidad o de conexión, y pertenecen todos a la voluntad consiguiente del fin.

275.- NUESTRA SOLUCION TOMISTA.- Nuestra respuesta puede también condensarse en las dos proposiciones siguientes:

a) Dios no conoce ni puede conocer los futuribles contingentes de una manera necesaria, esto es, antes del decreto actual o libre de su divina voluntad. Por lo tanto, la llamada Ciencia Media es una ciencia absurda.

b) Dios conoce tanto los futuribles, como los futuros contingentes de una manera libre, esto es, en los decretos actuales o libres de su voluntad. Esos decretos son todos infaliblemente eficaces con infalibilidad de causalidad o de conexión, y pertenecen a la voluntad consiguiente del fin, cuando se trata de mociones o de actos de la providencia especial; pero no son infalibles con infalibilidad de causalidad o de conexión, aunque sí con infalibilidad de presciencia, ni pertenecen a la voluntad consiguiente del fin, sino a la voluntad antecedente del fin, cuando se trata del impedimento que elhombre puede de hecho poner o no poner al curso de las mociones o de los actos de la providencia general.

276.- DOS OBSERVACIONES.- Cualquiera que lea con atención las dos afirmaciones de cada una de esas tres teorías, y las compare entre sí, verá con evidencia a las dos cosas siguientes:

Primera: que la diferencia entre la teoría tomista y la molinista está en la primera proposición, relativa a la admisión o no admisión de la Ciencia Media, y que respecto a esa primera proposición, nuestra teoría conviene literalmente con la teoría tomista ordinaria, y se diferencia radicalmente del molinismo.

Universidad Pontificia de Salamanca

Segunda, que la única diferencia entre la teoría ordinaria tomista y la nuestra está en la proposición segunda; y que esa diferencia consiste, no en negar nada de lo que en esa proposición afirman los tomistas, sino en añadir algo a lo que ellos afirman, adición contenida en las últimas líneas subrayadas de nuestra segunda proposición. Como medio de conocer los futuribles y futuros, los tomistas señalan, en su segunda proposición, los solos decretos de la voluntad consiguiente del fin, mientras que nosotros, en nuestra segunda proposición, sin negar eso respecto a los actos de la providencia especial, en los cuales no cabe impedimento de la criatura, añadimos los decretos de la voluntad antecedente del fin, y por lo tanto, los decretos de la voluntad consiguiente de medios faliblemente eficaces para el fin, como medio divino de conocimiento de la posición o de la no posición de impedimento por la criatura a tales medios o mociones faliblemente eficaces de la providencia general.

277.- CRITERIO MOLINISTA, CRITERIO TOMISTA ORDINARIO Y NUESTRO CRITERIO TOMISTA.- Los molinistas, guiados por el falso criterio de que, aun antes de toda voluntad o decreto libre de Dios, cabe ciencia divina sobre algo contingente, admiten en Dios una ciencia sobre lo contingente, la ciencia media, completamente anterior a los decretos actuales divinos.

Los tomistas modernos, guiados por el verdadero criterio de que sobre los actos contingentes no cabe ciencia alguna divina, sino mediante la voluntad divina, niegan toda ciencia divina de lo contingente anterior a los decretos divinos, y no admiten más ciencia divina sobre lo contingente que la ciencia fundada en decretos libres o actuales de Dios. Pero como sino hubiese en Dios más voluntad divina que la consiguiente, no parecen admitir más ciencia divina que la fundada en los decretos infaliblemente eficaces de la voluntad consiguiente.

Nosotros, guiados por ese mismo principio tomista de que, sobre lo contingente, no cabe ciencia divina sino mediante la voluntad o decretos libres de Dios, negamos también con los tomistas toda ciencia divina de lo contingente antes de la voluntad divina o de los decretos libres de Dios y no admitimos más ciencia que la fundada en los decretos divinos. Pero teniendo en cuenta, que según los principios de Santo Tomás, y aún según la afirmación expresa de la mayoría de los tomistas, en Dios hay dos verdaderas clases de voluntad, una antecedente y otra consiguiente y por lo tanto, dos verdaderas clases de decretos, una de decretos de dar mociones faliblemente eficaces, y otra de decretos de dar mociones infaliblemente eficaces; admitimos también dos medios de conocimiento de la ciencia divina; uno mediante los decretos de la voluntad antecedente, y en esos decretos en cuanto eternos, conoce Dios la posición o no posición de impedimento a las mociones de la providencia general; y otro, mediante los decretos de la voluntad consiguiente, y en esos decretos conoce Dios los actos que son efecto de la providencia especial, a cuyas mociones no cabe impedimento.

278.- DOS COSAS QUE DIOS VE EN LOS DECRETOS DE LA VOLUNTAD ANTECEDENTE.- En esos decretos eternos de la voluntad antecedente, los cuales son decretos de dar premociones físicas sufucientemente eficaces para la consecución del fin particular, pero premociones a cuyo curso la criatura puede de hecho poner y no poner impedimento, ve Dios dos cosas:

a) Ve Dios la actuación de la voluntad creada, y por lo tanto, la incoación del acto, que los tomistas suelen llamar la incoación del futuro o el futuro incoado.

b) Ve Dios la posición o la no posición de impedimento por la voluntad creada a la continuación de la moción o del acto incoado por Dios.

Esas dos cosas las ve Dios como futuros para nosotros,

Universidad Pontificia de Salamanca

pero como presentes para Dios, pues los decretos divinos, por ser la eternidad misma, están físicamente presentes no solamente a cuanto sus decretos y premociones harán en el tiempo, sino también a todo cuanto, con esos decretos y premociones, hará o deshará la criatura. Puesta realmente en el tiempo una premoción física falible, la criatura pone de hecho o no pone de hecho impedimento a esa moción. Igualmente, puesto realmente y no hipotéticamente, en la eternidad un decreto de dar tal premoción falible, ese decreto, por razón de su eternidad, está realmente presente a la posición o no posición de impedimento por la criatura. La eternidad, sin decreto de dar premociones, no basta para prever nada ab aeterno, porque no basta para que nada exista en el tiempo. La eternidad, con decreto de dar premociones, basta evidentemente para que algo exista en el tiempo, y por lo tanto, basta para que sea conocido desde toda la eternidad.

279.- POR QUE LOS TOMISTA PARECEN A VECES DECIR LO CONTRARIO: DOS CAUSAS.- Si muchos tomistas dicen a veces que, con sola voluntad antecedente de Dios, nada puede hacerse en el tiempo, ni por lo tanto, nada puede ser previsto infaliblemente desde la eternidad, es por una de estas dos razones:

a) porque hablan de la voluntad antecedente del fin, sin incluir en ella la voluntad consiguiente de medios suficientes para ese fin, la cual nace de la voluntad antecedente.

b) porque por estar arguyendo ad hominem contra los molinistas entienden por medios suficientes, o por gracia suficiente, el concurso puramente simultáneo, o la premoción moral, pero no la premoción física y determinada, aunque resistible en su curso por la criatura.

280.- EN QUE SENTIDO NADA PUEDE HACERSE SIN VOLUNTAD CONSIGUIENTE.- Es cierto que nada puede hacerse en el tiempo,

ni por lo tanto, ser previsto desde toda la eternidad, sin voluntad divina consiguiente de medios suficientes para el fin (voluntad que siempre acompaña a la verdadera voluntad antecedente del fin) . Es también cierto que nada puede hacerse en el tiempo, ni ser previsto desde la eternidad aun con voluntad consiguiente de medios suficientes para el fin, si por medios suficientes se entiende el concurso puramente simultáneo, o la premoción puramente moral, o por parte del objeto, como lo entienden ordinariamente los molinistas, y como lo entendió el ligoriano P. Herrmann, interpretando en esto molinísticamente a San Ligorio.

Pero no es menos cierto, según los principios tomistas, que algo puede hacerse en el tiempo, y puede ser previsto en la eternidad, con sola voluntad consiguiente de medios suficientes (voluntad nacida de la voluntad antecedente del fin), si por medios suficientes se entiende una verdadera premoción física y determinada, aunque sea premoción falible o resistible por la criatura en cuanto a su curso. Ese algo, que puede hacerse en el tiempo y ser previsto en la eternidad es la posición o la no posición de impedimento por la criatura al curso de la premoción o del acto infaliblemente incoados por Dios.

281.- LOS MOTUS AD ORANDUM Y LA GRACIA DE ORACION DE SAL LIGORIO.- El mínimum en que puede consistir la suficiencia de esos medios o premociones físicas dadas por Dios a la criatura con verdadera voluntad antecedente de que se salve, y de que no se condene, es en mover a la criatura a que ore por lo que no puede hacer, suficiencia que los tomistas llaman motus ad orandum, y que San Ligorio designa con el nombre equivalente de gracia de orar. Igualmente, el mínimum de lo que Dios prevé infaliblemente en los decretos de su voluntad antecedente o providencia general, es la resistencia o no resistencia de la criatura a esos motus ad orandum que Dios inspira a todo hombre caído por pecador que sea, o a esa gracia de oración que Dios a nadie niega. Sin resistencia a esa gracia de orar, nadie se condena en

Universidad Pontificia de Salamanca

el tiempo. Sin previsión de esa resistencia a los motus ad orandum, nadie es reprobado por Dios desde la eternidad.

CAPITULO XXVI

DE LA CIENCIA DIVINA RESPECTO A LOS FUTUROS PURAMENTE MENTE CONDICIONADOS

282.- OBJETO DE ESTE CAPITULO.- En los capítulos anteriores hemos tratado ya del medio de la ciencia divina respecto a los futuros absolutos, incluyendo bajo el nombre de futuros absolutos, no solamente a los futuros no condicionados, sino también los futuros condicionados, cuya condición se pondrá. En este capítulo vamos a tratar del medio en que Dios conoce los futuros condicionados cuya condición no se pondrá, pues eso es lo que los tomistas entienden ordinariamente bajo el nombre de futuros condicionados, y que mejor sería el llamar los futuros puramente condicionados.

Como ya vimos en otra parte,(200) los futuros condicionados se llaman necesarios, cuando entre la condición y lo condicionado hay conexión infalible, y se llaman contingentes en el caso contrario. La disputa entre las diferentes Escuelas versa exclusivamente sobre el medio de la ciencia divina respecto a los futuros condicionados contingentes, esto es, respecto a aquellos en que no hay conexión infalible entre la condición y lo condicionado.

Por lo tanto, al hablar en este capítulo de futuros condicionados, se sobreentienden siempre dos cosas: a) que se trata de futuros puramente condicionados, esto es, cuya condición no se pondrá: b) que se trata de futuros condicionados contingentes, esto es, entre cuya condición y lo condicionado no hay conexión infalible, v. gr. Si el rey Joás hubiese tirado cinco saetazos a la tierra, en vez de las tres que tiró, hubiese exterminado la Siria: si los Tirios hubiesen visto los milagros de Jesucristo, hubiesen hecho penitencia.

Sobre esos futuros condicionados o futuribles, los teólogos disputan principalmente dos cosas: a) si Dios los cono-

ce infaliblemente todos: b) en qué medio los conoce. De la primera de esas dos cosas nos ocuparemos en este capítulo: dejando la segunda para el capítulo siguiente.

283.- UNANIMIDAD MOLINISTA.- Los molinistas están unánimes respecto al conocimiento divino de los futuros condicionados, en dos cosas: a) en que Dios los conoce todos: b) en que los conoce todos mediante la llamada ciencia media, esto es, de una manera necesaria, o antes de todo decreto actual de su libertad.

284.- EN QUE ESTAN UNANIMES LOS TOMISTAS.- Los tomistas están también unánimes en dos cosas: a) en negar la segunda de esas dos afirmaciones molinistas, esto es, en negar que Dios conozca ni pueda conocer ningún futuro condicionado contingente de una manera necesaria, o antes del decreto actual de su libertad. En eso precisamente consiste la negación radical de toda ciencia media: b) en afirmar, por lo tanto, que si Dios conoce todos los futuros condicionados contingentes, o algunos de ellos, tienen que conocerlos con ciencia libre o ciencia de aprobación, esto es, con ciencia posterior al decreto. (1)

La raíz de estas dos afirmaciones tomistas está, como ya hemos repetido muchas veces, en que nada contingente puede tener ser (lo mismo que se trata de ser futuro, que de ser futurible, siempre que se trate de ser contingente) sin voluntad libre de Dios, pues de lo contrario, tendríamos algo de ser, o algo de verdad contingente, independiente de la causalidad divina, con lo cual Dios no sería causa primera de todo lo contingente. Ahora bien: como lo que no puede ser, tampoco puede ser conocido, es evidente que nada contingente puede ser conocido por Dios como futuro ni como futurible antes del decreto divino.

285.- EN QUE NO ESTAN UNANIMES LOS TOMISTAS.- Acabamos de ver que los tomistas están unánimes en que, si Dios conoce todos o algunos de los futuribles, tiene que conocerlo con

Universidad Pontificia de Salamanca

ciencia libre, o después del decreto. Por lo tanto , la cuestión de si, Dios conoce o no todos los futuribles, se reduce en el tomismo a la cuestión de si Dios los ha decretado o no todos. Si Dios ha decretado todos los futuribles, todos ellos serán conocidos infaliblemente por Dios. En cambio, si solamente ha decretado algunos futuribles, ésos solamente, y no todos serán verdaderamente conocidos por Dios.

Ahora bien, sobre esa cuestión de si Dios ha decretado todos los futuribles, y por lo tanto, si, Dios los conoce infaliblemente todos no hay unanimidad entre los tomistas, sino que existen entre los tomistas tres opiniones diferentes, como vamos a ver. (2)

Para entender bien el sentido de esas tres opiniones tomistas, conviene distinguir los futuribles en dos grupos.

a) futuribles pertenecientes al gobierno o providencia del universo actual, y en particular, los futuribles revelados en la S. Escritura, los cuales todos se refieren a los seres del universo actual, no a los seres de mundos posibles.

b) futuribles no pertenecientes al universo actual, ni revelados en la S. Escritua sino pertenecientes a los infinitos universos o seres, que Dios pudiera crear, pero que nunca creará.

Esto supuesto, he aquí ahora las tres opiniones tomistas sobre si Dios conoce o no infaliblemente todos los futuribles o futuros condicionados.

286.- PRIMERA OPINION TOMISTA.- La primera opinión tomista afirma que solamente han sido decretados por Dios, y por lo tanto, solamente son verdaderos futuribles y por lo tanto, solamente son conocidos infaliblemente por Dios, los futuribles que tienen relación con el gobierno del universo actual, y en particular los revelados en la S. Escritura: pero no todos los futuribles.

Esta opinión se atribuye comúnmente a Ledesma. (Vide Juan de Santo Tomás, I p. disp. XX., art. I). El principal fundamento de esta opinión es que decretar los futuribles no pertenecientes en manera alguna a los seres reales del universo actual, no tiene finalidad ni utilidad alguna, y Dios no hace nada inútil o sin fin.

287.- SEGUNDA OPINION TOMISTA.- La segunda opinión tomista va por el polo opuesto. Afirma que Dios ha decretado, y por lo tanto, conoce infaliblemente, no solamente los futuribles pertenecientes al universo actual o revelados en la S. Escritura, sino también todos los futuribles, y todas las combinaciones posibles o imaginables de futuribles, aunque no tengan relación alguna con los seres del universo actual.

El primer tomista que defendió expresamente esta opinión fue el célebre mercedario Zumel, compañero de armas de Báñez contra el molinismo. De Zumel pasó a los Salmanticenses, que la defendieron con su profundidad y extensión acostumbradas, y después de los Salmanticenses ha sido aceptada por la mayor parte de los tomistas, entre ellos, por Gonet, Goudin (3) y Billuart.

El fundamento más importante de esta opinión es la suma actualidad del ser y por lo tanto, de la libertad divina. Según estos teólogos, si Dios dejara sin decretar algo de ser o de verdad, habría en Dios algo de potencial o de indeterminado. Entre dos extremos contradictorios cualesquiera dicen, la voluntad divina es libre en decretar uno u otro de los extremos: pero no puede permanecer sin decretar el uno o el otro.

288.- TERCERA OPINION TOMISTA .- La tercera opinión tomista, opinión que guarda el medio entre las dos anteriores, consiste en afirmar dos cosas:

a) que es absolutamente cierto que Dios conoce infaliblemente los futuribles pertenecientes a la providencia o gobierno del universo actual, y muy en particular, los futuribles revela

dos en la S. Escritura.

b) que respecto a los otros futuribles, es cosa dudosa, o mejor dicho, cosa incognoscible para nosotros, si Dios ha decretado o no todos ni por lo tanto si los conoce o no infaliblemente todos.

Como se ve, esta tercera opinión conviene con la primera y segunda en que Dios conoce infaliblemente los futuribles relativos al universo actual y los revelados en la S. Escritura. En cuanto a eso, las tres opiniones tomistas, y por lo tanto, todos los tomistas están unánimes. Pero respecto a si Dios ha decretado y conoce infaliblemente todos los futuribles, esta tercera opinión ni lo niega, como la opinión prámera, ni lo afirma, como la opinión segunda, sino que lo deja en duda, como cosa incognoscible para la razón humana.

El fundamento más grave de esta opinión es que Dios es libre no solamente en decretar una cosa o su contraria, sino también en no decretar ninguna de las dos cosas, o en dejar sin decretar lo que guste. Como lo que depende de la sola libertad de Dios, no puede constarnos sino por revelación divina y Dios no ha tenido a bien revelarnos si ha decretado o no todos los futuribles, síguese que ignoramos e ignoraremos siempre en esta vida, si Dios ha decretado y si Dios conoce infaliblemente todos los futuribles.

El representante tomista más ilustre de esta tercera es el insigne Juan de Santo Tomás, cuya autoridad en tomismo es tanta que, observa Vives, él solo basta para hacer probable dentro del tomismo, cualquiera opinión que siga (4).(De Prinatu... lib. I, disp. 3, dist. 3, n. 35, pag. 159).

289.- UNA AFIRMACION INEXACTA.- Por lo dicho se ve, cuán poco exacta es la afirmación de algunos escritores contemporáneos de que todos los teólogos están conformes en que Dios

Universidad Pontificia de Salamanca

conoce todos los futuros condicionados.

Eso es verdad, si por todos los teólogos, se entiende los teólogos molinistas. Es también verdad si por todos los futuros condicionados se entiende los futuros condicionados relativos al universo actual, o los revelados en la S. Escritura. Pero no es verdad si se entiende de todos los futuribles en absoluto, pues acabamos de ver que hay tomistas que niegan eso, como los tomistas de la opinión primera, y los hay que duda de ello, como los tomistas de la opinión tercera. Eso mismo de que Dios no conoce todos los futuros condicionados o mejor dicho que no todos los futuros condicionados tienen cognoscibilidad, lo defendió con abundancia de citas patrísticas el oratoriano Tomassini (5), y modernamente lo ha defendido todavía el benedictino Jansens. Es, pues, cuestión disputada y disputable dentro y fuera del tomismo.

290.- UN CARGO HECHO A LOS TOMISTAS.- Antes de examinar cuál de esas tres opiniones tomistas parece más probable, vamos a ocuparnos de dos cargos que algunos molinistas suelen hacer, en esta cuestión, a los tomistas.

La primera cosa que ciertos molinistas suelen echar en cara al tomismo es, dicen que algunos tomistas antiguos pusieron en Dios ignorancia de ciertos futuros condicionados; pero que, debido a las objeciones de los molinistas, los tomistas posteriores han acabado por confesar que Dios conoce, infaliblemente todos los futuros condicionados de cualquier género que sean.

Ese cargo molinista se refiere a la primera de las tres opiniones tomistas que acabamos de describir, y según la cual Dios no conoce infaliblemente todos los futuros condicionados.

Para ver lo incustancial de ese cargo, basta fijarse en que no es lo mismo no conocer, que ignorar. Ignorar no es solamente no conocer, sino que es no conocer lo que es cognoscible. Cuando el no conocer proviene, no de falta de virtud

cognoscitiva en el cognoscente, sino de falta de cognoscibilidad en el objeto, porque el objeto no tiene ser; entonces puede decirse que hay no-conocimiento de ese objeto, pero no puede decirse que hay ignorancia de él. Así, por ejemplo, puede decirse con verdad que Dios no conoce un circunferencia cuadrada, pues una circunferencia cuadrada no tiene ser, ni cognoscibilidad; pero no por eso puede decirse que en Dios haya ignorancia. Así también puede decirse que Dios no conoce, sin decreto, los futuros condicionados, pues tales futuros no tienen, sin decreto, ser ni cognoscibilidad; pero no por eso puede decirse que haya ignorancia en Dios.

Cuando decimos que, para ser omnisciente, como lo es Dios, hace falta saber todo, se entiende que hace falta saber todo lo que es sabible; como cuando decimos que para ser omnipotente, hace falta poderlo todo, se entiende de todo lo posible. Así, pues, como no es poner impotencia en Dios, el afirmar que Dios no puede hace aquello que carece de posibilidad: así tampoco es poner ignorancia en Dios el afirmar que Dios no puede conocer aquello que carece de cognoscibilidad, como carecen todos los futuribles contingentes antes del decreto divino.

Lo único que, en esta cuestión, sería poner ignorancia en Dios, es el afirmar que algo es verdadero futurible, y por lo tanto, es cognoscible como futurible, y que Dios no lo conoce. Pero eso no lo ha afirmado jamás tomista alguno. Los tomistas de la primera opinión que negaban que Dios conociera ciertos futuribles, es porque negaban que Dios los hubiese decretado, y por lo tanto negaban que fuesen verdaderamente futuribles.

291.- OTRO CARGO CONTRA LOS TOMISTAS.- Otro cargo molinista, que suele ir unido al anterior, consiste en decir que esos tomistas de la primera opinión concedían a Dios conocimiento solamente conjetural o probable de los futuros condicionados; pero que los tomistas posteriores, convencidos por los argumentos molinistas, le conceden ya conocimiento cierto.

Universidad Pontificia de Salamanca

Este cargo se disipa con solo fijarse en el doble sentido en que puede tomarse la frase de "conocimiento conjetural", a saber: a) conjetural por parte del sujeto; b) conjetural por parte del objeto.

Un conocimiento se llama conjetural por parte del sujeto, cuando, a pesar de que el objeto es capaz de ser conocido con certeza, el sujeto cognoscente, por la debilidad de su inteligencia o por falta de medios, no penetra el ser del objeto, sino algunos accidentes de él, y por eso, no logra del objeto conocimiento cierto, sino probable (6) . Así, por ejemplo, si el médico penetrase perfectamente todo el organismo de un enfermo, y la naturaleza de su enfermedad, y las demás causas que en esa enfermedad influyen, sabría de cierto, y no solamente de una manera conjetural o probable, si la enfermedad era mortal, o si el enfermo curaría o no. Pero como el médico no ve el interior del cuerpo del enfermo, ni la enfermedad en sí misma, sino solamente ciertos síntomas o efectos parciales, por eso con frecuencia los médicos no tienen sobre las enfermedades, sino conocimiento más o menos conjetural o probable; pero conjetural por parte del sujeto, pues es conjetural de una cosa que es cognoscible con certeza. Igual sucede con un policía o con un juez que no han presenciado un crimen, y que forman juicio conjetural de él por indicios o testimonios externos. Son cosas que podrían ser conocidas con certeza, pero que tal sujeto en particular no las conoce sino por conjeturas.

Al contrario, se llama un conocimiento conjetural por parte del objeto, cuando el sujeto conoce perfectamente y cuanto es cognoscible el objeto: pero como ese objeto o problema propuesto no es capaz de más ser, ni de más cognoscibilidad, que la conjetura o la probabilidad, resulta que se conoce una cosa conjetural o probable, pero se la conoce de una manera cierta; esto es, el sujeto co-

noce con certeza que la cosa es conjeturable o probable, y que no es más que conjeturable o probable.

Así, por ejemplo, fijémonos en las proposiciones condicionadas siguientes: "Un hecho afirmado (o si fuese afirmado) por diez testigos de vista, y negado por otros dos testigos de vista sería verdadero"; "de cuatro bolas blancas colocadas (o si se colocaran) con una negra en una urna, la primera que saldría sería una bola blanca"; "un hombre que juegue (o si juega) un millón de veces a la misma carta, ganaría alguna vez", etc; etc. Esas proposiciones, no son ciertas, sino más o menos conjeturales o probables. El que tenga inteligencia perfecta, y penetre toda la verdad que esas proposiciones encierran, las conocerá como son, y por lo tanto, conocerá con certeza que son solamente conjeturales o probables. Este conocimiento se llama conjetural, pero conjetural por parte del objeto, pues por parte del sujeto no es conjetural, sino cierto. Conoce que la cosa es conjetural o probable: pero eso lo conoce, no probablemente, sino con certeza.

El conocimiento que es conjetural por parte del sujeto, envuelve imperfección; pues proviene de no conocer el objeto con toda la perfección con que es cognoscible. Por lo tanto, no puede atribuirse a Dios.

En cambio, el conocimiento que solamente es conjetural por parte del objeto, no envuelve imperfección alguna, sino perfección, pues consiste en conocer el objeto como es . Por lo tanto, no repugna a Dios (7).

Ahora bien; esos tomistas de la primera opinión, si admitían en Dios conocimiento conjetural respecto a ciertos futuribles, era exclusivamente en el segundo sentido; en cuanto que, sin (antes del) decreto divino, el futurible no puede tener ser ni cognoscibilidad cierta por parte del objeto conocido, sino que, si tiene algún ser o cognoscibilidad , es ser o cognoscibilidad probable o conjeturable, pero conjeturable por

Universidad Pontificia de Salamanca

parte del objeto conocido aunque cierto por parte de Dios cognoscente.

292.- CUAL DE LAS TRES OPINIONES TOMISTAS ES LA MAS PROBABLE.- Hemos visto que sobre la cuestión de si Dios conoce infaliblemente todos los futuros condicionados había tres opiniones tomistas. La primera niega que Dios los conoce todos: la segunda afirma que todos son conocidos por Dios: la tercera dice que ignoramos si Dios los conoce todos.

El tomista es libre en seguir cualquiera de esas tres opiniones, escogiendo la que le parezca más probable o más conforme a los principios de Sto. Tomás. Nosotros nos inclinamos a la tercera opinión, la cual afirma, con Juan de Sto. Tomás, que ignoramos si Dios ha decretado o no infaliblemente todos los futuribles, y por lo tanto, si los conoce o no todos.

En efecto, siendo Dios infinitamente libre, con respecto a todo lo contingente, no solamente debe tener libertad para decretar esto o lo otro, sino también para no decretar nada; o lo que es lo mismo, no solamente debe tener libertad de especificación, sino también libertad de ejercicio, en cuanto a que su libertad se termine o no se termine a un objeto contingente .

Lo que dicen los autores de la segunda opinión, con los Salmanticenses, sobre la suma actualidad de la libertad divina, en nada se opone a esto. La actividad suma de Dios es actualidad suma entitativamente considerada, en cuanto que su voluntad no es mezcla de potencia y acto, sino acto purísimo. Pero eso de ser la libertad divina actualidad suma, entitativamente considerada, no le quita el que sea indiferencia suma, o libertad suma, o dominio sumo, terminativamente considerada, esto es, respecto a terminarse o no terminarse a un objeto contingente. El único objeto al cual la voluntad divina se termina necesariamente, y por

Universidad Pontificia de Salamanca

lo tanto, sin libertad alguna, es la bondad divina o Dios mismo. Pero respecto a todo objeto que no sea la bondad divina, esto es, a todo objeto contingente, la voluntad divina no solamente tiene libertad terminativa, sino que tiene infinita o ilimitada libertad. Tiene por lo tanto libertad, no solamente respecto a este o al otro objeto contingente, y por lo tanto, libertad para terminarse a un objeto o a su contrario, sino que tiene también libertad respecto a todos los objetos contingentes, o al ser contingente en cuanto tal, y por lo tanto, libertad para no terminarse a ninguno. De la misma manera que, en el orden de ejecución, decimos que Dios no solamente tiene libertad para crear este o el otro ser, sino también para no crear nada; así también parece más conforme a la suma libertad de la voluntad divina el decir, no solamente que Dios tiene libertad para decretar esto o lo otro, sino también para no decretar nada respecto al ser contingente. (8)

Siendo, pues Dios libre para decretar o no decretar los futuribles contingentes, no restan más opiniones que la primera y la tercera, esto es, decir con la primera opinión que Dios no los ha decretado todos, o decir con la tercera, que lo ignoramos.

Para decir que Dios no los ha decretado todos, la primera opinión se funda en que eso de decretarlos todos no tiene finalidad ni utilidad alguna. Concedemos que nuestra debil razón humana no ve finalidad ni utilidad alguna en que Dios haya decretado los futuribles de los mundos posibles o imaginarios, que ninguna relación tengan con el mundo actual. Pero cuando se trata de Dios, hay infinitas finalidades que Dios puede tener y que nuestra razón, ni la razón de criatura alguna pueda alcanzar, y sobre todo, Dios es libre en hacer o no hacer todo aquello que no envuelva contradicción, sin necesidad de más finalidad ni de más utilidad que su bondad divina, la cual se identifica con su libre beneplácito ; pues nada hay entre las cosas que Dios puede hacer, que no pueda también ser ordenada

Universidad Pontificia de Salamanca

por Dios a la manifestación de su propia bondad de infinitas maneras que nosotros no alcanzamos.

Por lo tanto, desde el momento que Dios puede haber decretado o haber no decretado todos los futuribles, la opinión más sensata y más sobria en teología parece ser la opinión tercera que, con Juan de Sto. Tomás, dice que ignoramos si Dios los ha decretado o no, y por lo tanto, si Dios los conoce infaliblemente, pues es claro para un tomista que sin decreto divino no pueden ser futuribles, ni ser conocidos como tales.

Esa tercera opinión no hace sino aplicar a esta cuestión aquel principio fundamental que Santo Tomás aplica a otras materias; esto es, que las cosas que dependen de la libre voluntad de Dios, sin tener relación alguna con los seres de este universo, no pueden constarnos sino por revelación. Ahora bien: como Dios ha revelado que conoce, y por lo tanto, que ha decretado ciertos futuribles, pero no que los conoce todos, parece que debe decirse, con la tercera opinión, que Dios ha decretado y conoce infaliblemente los futuribles conducentes al gobierno de este universo, o revelados en la S. Escritura, pero que ignoramos si Dios ha decretado y conoce todos los futuribles.

Aun respecto a los futuribles que tienen relación con los seres reales de este universo, pero futuribles que no hayan sido revelados por Dios en la S. Escritura, es aventurado el decidir cuáles son necesarios o conducentes para el gobierno del universo y cuales no. Por eso, los únicos futuribles de que nos consta con certeza que Dios los conoce infaliblemente son los revelados en la S. Escritura. De los demás, lo más prudente es decir que lo ignoramos, y no perder el tiempo en una cuestión que depende de la pura voluntad de Dios, y que Dios no ha querido revelar nada.

293.- LA MENTE DE SANTO TOMAS.- Respecto a la mente de Santo Tomás sobre esta cuestión, no conocemos un solo texto en que Sto. Tomás enseñe o parezca indicar que Dios ha decretado, o que

Universidad Pontificia de Salamanca

Dios conoce, infaliblemente todos los futuribles. En cambio, hay dos clases de textos del Santo Doctor, que sin ser decisivos en esta cuestión, parecen indicar que no todos los futuribles han sido decretados por Dios.

La primera clase de textos es aquella en que seneña que las ideas divinas, respecto a las cosas que no han existido, existen ni existirán, están en cierta manera indeterminadas (9): quodam modo indeterminatas. Ahora bien; parece que, si Dios hubiese determinado todos los futuribles condicionados, como pretende la segunda opinión, no habría en Dios idea alguna indeterminada, sino que todas estarían plenamente determinadas en un sentido o en otro.

Excusado nos parece el repetir, para ciertos novicios tomistas, lo que ya dijimos más arriba: que cuando se habla de ideas divinas indeterminadas, se entiende de ideas terminativamente indeterminadas, por no estar terminadas a objeto alguno contingente; pues, entitativamente consideradas, todas las ideas divinas son acto purísimo, y por lo tanto, determinación infinitamente individualísima, como lo es el ser divino con el cual se identifican.

La segunda clase de textos son aquellos en que Sto. Tomás repite con frecuencia que "el saber divino" respecto a las cosas contingentes depende de la voluntad de Dios: scire Dei subjicitur ejus libertati (10).

Como el saber divino respecto a lo contingente se funda en el decreto divino, eso equivale a decir que el decreto divino respecto a lo contingente está sujeto a la libertad de Dios. Lo cual parece indicar que Dios, no, solamente es libre en decretar una cosa o su contraria, sino también en decretar, esto es, en decretar algo o no decretar nada. Ahora bien; si como afirma la segunda opinión, con los Salmanticenses, Dios no fuese libre en decretar o no decretar, sino solamente en decretar un extremo o decretar su contrario, ni por lo tanto, fuese libre en saber o

no saber, sino solamente en saber una cosa o saber su opuesta, parece que no hubiese dicho Sto. Tomás con frase genérica e indefinida que Dios es libre en saber, o que es libre en decretar tratándose de lo contingente: sino que hubiese dicho que es libre en "tal saber", o que es libre en decretar o saber "tal cosa ".

Hemos repetido tantas veces que "parece", porque aducimos esos textos de Sto. Tomás no como demostraciones, sino como indicaciones, respecto a esta cuestión de que tratamos.

294.- PRIMERA OBSERVACION QUE NO DEBE OLVIDARSE.- Como la frase de que "Dios no conoce todos los futuribles" suele chocar a muchos teólogos no tomistas, y aun a algunos novicios tomistas, vamos a hacer tres observaciones que conviene tener en cuenta en esta materia/.

La primera es que, como ya hemos indicado varias veces, los tomistas entienden en esta cuestión por futuros condicionados o por futuribles, aquellos que nunca han existido, existen ni existirán, y por eso precisamente se disputa dentro del tomismo, sobre si Dios conoce o no todos los futuros condicionados.

En efecto, si se tratase exclusivamente de aquellos futuros condicionados que han sido, son o serán, y que los tomistas los clasifican entre los futuros absolutos, no cabría ni sombra de duda para ningún tomista de que Dios los conoce todos. Desde el momento que han sido, son o serán en el tiempo, tienen que estar físicamente presentes desde la eternidad a los ojos e intuición de Dios, y por lo tanto, ser infaliblemente conocidos por Dios. Respecto a tales futuros, lo que baste para que tengan existencia en el tiempo, basta para que tengan presencia eterna a la inteligencia divina, y para que sean objeto eterno del conocimiento divino infalible.

En cambio, los futuros condicionados o futuribles de que se disputa si Dios los conoce o no todos, son exclusiva-

Universidad Pontificia de Salamanca

mente aquellos que no han tenido, tienen ni tendrán existencia en el tiempo, ni por lo tanto, presencia física a la eternidad de Dios. No teniendo presencia al cognoscente, no les resta otra vía de ser conocidos infaliblemente que la vía de conexión infalible. Ahora bien: tales futuros condicionados no tienen de suyo conexión ninguna infalible, pues se trata de futuros contingentes. Pero Dios es libre con respecto a todo lo contingente. Luego tal conexión infalible entre lo condicionado y la condición no puede

BIBLIOTECA DIOCESANA SALAMANCA

Toda esta cuestión, pues que a primera vista parece cuestión de conocimiento o de ciencia divina, se reduce en el tomismo a una disputa sobre la extensión de la libertad divina. El tomista, que con los Salmanticenses, diga que Dios tiene libertad para determinar los futuribles en un sentido o en el opuesto, pero que no tiene libertad pra dejarlos sin determinar, tiene que decir lógicamente que Dios ha determinado todos los futuribles, y que por lo mismo los conoce todos infaliblemente. En cambio el tomista que diga, con Juan de Santo Tomás, que Dios es libre, no solamente en determinar el futurible en un sentido o en otro, sino también en dejarlo sin determinar, tiene que decir lógicamente que Dios ha podido dejar sin determinar algunos futuribles, y que por lo tanto no nos consta si los conoce todos

En consecuencia, así como a nadie choca l.. frase de que "Dios puede crear o no crear infinidad de mundos", pues es libre en crearlos o no; así tampoco debe chocar la frase de que "Dios puede conocer o no conocer los futuribles" pues Dios es libre en determinarlos o no determinarlos, lo cual es lo mismo que ser libre en conocerlos o no conocerlos.

SEGUNDA OBSERVACION: La segunda cosa que un teó-

Universidad Pontificia de Salamanca

logo no debe perder de vista es que la cuestión de "si Dios conoce o no todos los futuribles", no está bien planteada en esos términos. La razón es porque, si en el planteo mismo de la cuestión se supone ya que son futuribles, es claro que Dios tiene que conocerlos, pues Dios conoce infaliblemente todo lo que es. En eso no cabe disputa, ni de ello ha dudado jamás ningún tomista.

De lo que se disputa es de si esas combinaciones condicionadas, que están expresadas por nuestro lenguaje humano en forma de futuro condicionado o de futurible, son verdadera y determinadamente futuribles, o si no lo son. Decir que lo son, equivale a decir, que Dios los conoce. Como negar que Dios los conoce, no es sino negar que son futuribles. De manera que, en ninguna teoría se verifica que Dios no conozca los futuribles, pues si no los conoce, no son futuribles, y son futuribles, los conoce.

Por lo tanto, el epígrafe o título de esa cuestión, propiamente hablando, no debiera ser" "Si Dios conoce todos los futuribles"; sino que debiera ser: "Si Dios conoce como futuribles todas las combinaciones condicionadas que nosotros concebimos como futuribles", o también y mejor aún: "si todas las combinaciones condicionadas que nosotros concebimos como futuribles, son verdaderamente futuribles".

Puesto el problema en esa forma, a nadie chocará esa tercera opinión tomista en que se afirman tres cosas: a)que el que una cosa contingente sea o no sea futurible depende de la simple y pura libertad de Dios: b) que, por lo tanto, el que Dios conozca o no una cosa contingente como futurible, depende igualmente de la sola libertad divina, pues el conocimiento es correlativo al ser: c) que las cosas contingentes no relacionadas con los seres de este universo, y que dependen de la pura voluntad divina, no podemos saberlas sino por revelación; y como Dios no ha revelado que conozca todos los futuribles, ignoramos si los conoce o no todos, por ignorar si Dios

Universidad Pontificia de Salamanca

los ha determinado todos, y por lo tanto, por ignorar si todos son verdaderos futuribles.

296.- OBSERVACION ULTIMA.- La tercera y última cosa que un tomista no debe perder de vista es en qué está la línea divisoria entre el molinismo y el tomismo en esta cuestión del conocimiento divino de los futuribles. Esa línea divisoria no está en si Dios conoce o no conoce los futuribles, ni en si los conoce todos o solamente algunos, sino que está exclusivamente en que si, para conocerlos, hace falta o no decreto actual, y no meramente decreto hipotético.

El que afirma que sin decreto actual, que también suele llamarse decreto absoluto por parte del sujeto, conoce Dios algún futurible contingente, ese es molinista, pues en eso consiste precisamente la esencia de la Ciencia Media.

En cambio, el que niegue, que, sin decreto actual, Dios conozca o pueda conocer futurible alguno contingente, ese es tomista en esta cuestión, pues en eso consiste la negación radical de la Ciencia Media. Una vez negado que quepa conocimiento divino infalible de nada futurible sin decreto actual, es ya cuestión accidental para el tomismo, el que se afirme o niegue que Dios ha decretado todos los futuribles, y por lo tanto, el que se afirme o niegue que Dios los conoce todos.

Así, pues, la disputa sobre si Dios conoce los futuribles contingentes sin decreto divino actual o con él, es disputa entre molinistas y tomistas. En cambio, una vez admitido que Dios no puede conocerlos sin decreto, la disputa de si Dios los conoce o no los conoce todos, es disputa dentro del tomismo, y puede un tomista resolverla con plena libertad de criterio.

---

(1) "Fundamentum et basis sententiae oppositae in

hac materia non est in eo quod detur vel non detur in Deo scientia de futuris conditionatis, sed quod Deus cognoscat illa independenter ab omni decreto libero Dei". (Juan de Sto. Tomás - Cursus Theolog. q. XIV, disp. XX, art. I).

"Omnes (thomistae) tamen conveniunt in hoc, quod sine decreto non datur scientia istorum in ratione futuri, quod est tollere directe scientiam mediam", (id. ib. ib.) "posito autem decreto jam non est scientia media". (id. ib. ib., art. V).

"Totum ergo pondus controversiae quo a sexaginta fer me annis inter Patres Societatis et S. Dominici versatur, est circa secundum punctum: an scilicet tali cognitio futu rorum condicionatarum sit prius decreto et ab illo indepen dens, vel illo posterior, et in eo fundata?" (Gonet, I,466)

"Notandum quod licet defensores Scientiae Mediae admittant vel fingat in Deo, in signo rationis antecedente vel concomitante talem scientiam, decretum quoddam generale et indifferens, concurrendi cum causis liberis, si illae venit, vel ad quod cumque voluerint: negant tamen omne de-cretum determinatum et de se efficax, quo Deus antecedenter ad previsionem nostri consensus, absoluto vel conditionate determinet quid homo facturus sit, et quod futuritionem nos trorum actum, prioritate naturae et causalitatis antecedat". (Gonet, tom. I, pag. 467).

Nota.- Todos los decretos son determinados y efica-ces: pero no todos son infaliblemente eficaces, excepto los de la providencia especial, a la cual no pertenece el pecado.

(2) "Utrum Deus certo et infallibiliter cognoscat omnia futura conditionata... Prima sententia est aliquarum juniorum thomistarum... Secunda sententia est quod Deus certo et infallibiliter cognoscit hujusmodi futura (... ex praesupposito decreto suae voluntatis). Quam sententiam tuen tur discipuli multi D. Thomae". (Gonzales de Albelda,"Commentarium et Disputationum in Primam Partem, disp. 44," sect. 2, tom. I, pag. 449) a ésta se adhiere Gonzales (pag. 450).

(3) "Futura conditionata etiam subjacent divinis de-cretis; unde habet Deus decreta circa illa saltem conditio-nata, quae ut certo futura in Scripturis revelata sunt sub aliqua conditione, quaeque pertinent ad ordinem hujus univer si: imo videtur probabilius habere decreta circa omnes omnino combinationes conditionatas possibles". (Goudin, Tract. Theo log. , tom. 1, pag. 183).

(4) "An Deus decernat omnes combinationes possibiles in altero rerum ordine: quod spectat materiam de decretis. Quidam negant, existimantes sufficere Deum, statuisse nihil de illis determinare, sed sub sola possibilitate concludere, utramque contingentiae partem aestimans probabilem. Ita Joan nes a Sto. Thoma disp. 30 de scientia Dei, art. 2 in sol.se-

Universidad Pontificia de Salamanca

cundi argumenti". (Billuart - De scientia Dei, diss. VI, art. V, pag. 199).

(5) "Tomasinus late probat quod Deus non cognoscit omnia conditionata". (Gazzaniga, Praelectiones Theolg. tom. I, pag. 437, ed. 1763).

(6) "Hac igitur actione submotus Bastida, satis sibi cons tare ait, Lemosium certam in Deo futurorum necessariorum noti - ciam admitere: needum tamen scrupulum suum omnem amotum iri, do- nec quid de futuris contingentibus liberis esderet, operiret.

Petiit, ut a decreto ac modo cognitionis abstraheret: ne- gavit ille. Eo vere importunius urgentes et decreti praecissio - nem fieri postulante, sic tandem Lemosius pronutiavit: "Dico et millies repeto: ante decretum, attenta scilicet nuda causarum de fectibilium dispositione, cognosci: non tamen certo et infallibi- liter: post decretum autem certo et infallibiliter".(Serry, Hist. Cong. lib. 3, cap. 39, pag. 421).

"Si ponatur conditionatum liberum sine decreto, sicut po nunt defensores scientiae Mediae, Deus non cognoscit illud con - jecturaliter, sed certo cognoscit quod, sine decreto numquam fiet". (Ibidem, pag. 423).

Bastida dijo a Lemos que un tomista moderno (sin citarle) admitía en Dios conocimiento conjetural. Lemos dijo que ignoraba quién era. Dice Serry que era Cabrera (el jerónimo) que acababa de escribir. Y añade Serry dos cosas: a) que habla de conjetural ex parte objecti: b) que es "obscuri nominis auctor". (Ibidem).

(7) "Notandum quarto, aliquam cognitionem posse dici et esse conjeduralem duobus modis; subjective et objective, sive ex parte cognoscentis et rei cognitae.

Dicitur conjectualis primo modo, quando cognoscens dici- tur quibusdam signis et conjeturis (por ignorar la esencia de la cosa) ad proferendum judicum de aliqua re: quo pacto medi- cus explorando pulsum infirme vel inspiciendo ejus sanguinem aut urinam, jidicat cojecturaliter de ejus valetudine vel morte futura.

Secundo modo cognitio dicitur conjecturalis, quando ali- quis cognoscit habitudinem et inclinationem quam habet aliqua causa ad producendum aliquam effectum, qui regulariter et ordi- naris, non tamen semper et infallibiliter, ab illa provenit : v. gr. quando aliquis cognoscit nubes hiberus tempore esse in clinatas ad pluendum, et arbores tempore verno vel aestivo ad flores vel producendos frutos; dicitur habere cognitionem con- jecturalem ex parte objecti et rei cognitae. Et haec cognitio, cum nullam dicat imperfectionem ex parte cognoscentis, sed solum ex parte rei cognitae, non debet Deo denegari". (Gonet, tom. I, pag. 380).

"Unde ex eo quod Deus voluntatem humanam super comprehen- dat (ut vult Molina), solum potest inferri quod in ea , antece- denter ad decretum, habeat perfectionem et clariorem cognitionem

conjecturalem de actibus ejus liberi quam angelus qui eam tantum comprehendit. Quando autem dicimus Deum antecedenter ad decretum, actus nostros liberos cognoscere conjecturaliter, non intendimus admittere in intellectu divino cognitionem conjecturalem ex parte subjecti (hoc enim importat imperfectionem dubietatis et incertitudinis ex parte cognoscentis), sed cognitionem conjecturalem tantum ea parte objecti et rei cognitae: HAEC ENIM NULLAM DICIT IMPERFECTIONEM IN COGNOSCENTE, SED TANTUM IN OBJECTO COGNITO". (Gonet, tom.1; pag. 391).

"Thomistae... numquam..... concedunt Deo scientiam talium conditionatorum conjecturalem et fallibilem ex parte ipsius Dei cognoscentis". (Joannes a Sto. Thoma, I part. q. XIV, disp. XX, art. I).

(8) "Quidam et thomistis non improbabiliter sentiunt cum Durando, Ferrariensi, Curiele, Herrera et P. Lemos, potuisse voluntatem divina ab omni decreto libero positivo manere suspensam, nec volendum positive aliquid creatum existere, nec per actum positivum volendo negationem existentiae illius". (Gonet - de Voluntate Dei, disp. 6, art. 7, Nº 117, tom. I, pag. 530).

(9) res quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt habent in Deo ideas quasi indeterminatas". (S. Thomas, vide Salmanticenses, tom. I, pag. 479).

(10) "Scire divinum respectu futurorum est subjectum libertati voluntatis". (D. Thom. I, Sent. dist. 39, q. I, art. 2 ad I).

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XXVII

DEL MEDIO DE CONOCIMIENTO DIVINO RESPECTO A LOS FUTUROS PURAMENTE CONDICIONADOS

297.- LA RESPUESTA TOMISTA.- Acabamos de ver que, según unos tomistas Dios conoce todos los futuros puramente condicionados, esto es, aquellos futuros condicionados cuya condición nunca se pondrá; y que según otros tomistas, es dudoso si Dios los conoce todos, o conoce solamente aquellos que están revelados en la Sagrada Escritura y aquellos del universo actual. Vamos ahora a ver cuál es el medio en que Dios conoce tales futuros puramente condicionados.

Nuestra respuesta a esa cuestión es exactamente la misma que dan todos los tomistas sin excepción, esto es, que Dios conoce los futuros condicionados, cuya condición nunca se pondrá en el decreto divino absoluto por parte del sujeto y condicionado por parte del objeto.

298.- SENTIDO DE ESA DOCTRINA TOMISTA.- Los decretos llamados absolutos por parte del sujeto, y condicionados por parte del objeto, pueden ser expresados por la fórmula siguiente : "Decreto o quiero que suceda tal cosa si sucediese tal otra". Verbi gratia: "Decreto o quiero que los Tirios y Sidonios, menos endurecidos que los judíos, se conviertan, si se los predicase el Evangelio".

Como se ve, el decreto divino es absoluto por parte de Dios, pues no está expresado por la frase condicional de "si yo decretara...", o por la frase de "yo decretaría... si"; si no por lafrase incondicional de "yo decreto" o "yo quiero". Es, por lo tanto, un decreto actual o presente, no un decreto potencial o hipotético, como son los decretos de la Ciencia Media. Por eso se llama decreto absoluto por parte del sujeto, o por parte del decretante que es Dios.

En cambio, el objeto decretado es una cosa condicionada,

pues no es querido o decretado ese objeto, sino supuesta una condición, o supuesto que ese objeto reúna éstas o las otras condiciones. Por eso ese decreto se llama condicionado por parte del objeto. Es, pues, "un querer absoluto de una cosa condicionada".

299.- FUNDAMENTO DE ESA DOCTRINA TOMISTA.- Esto supuesto, creemos que es fácil hacer ver que tales futuros condicionados, cuya condición nunca se pondrá, no pueden ser verdaderos futuribles, ni ser conocidos por Dios infaliblemente, sino mediante el decreto divino, y con decreto tal, que sea absoluto por parte del sujeto y condicionado por parte del objeto. Los tomistas aducen múltiples razones, que pueden verse en cualquiera de ellos, pero creemos que el fundamento de todas esas razones es el siguiente:

Estos futuros de que tratamos tienen dos caracteres, que son: a) el ser contingentes, esto es, el no haber conexión infalible entre lo condicionado y la condición, pues de lo contrario serían futuros necesarios: b) el ser puramente condicionados, esto es, el tener una condición que nunca se pondrá, y por lo tanto, el ser futuros condicionados que nunca pasarán a ser futuros absolutos.

Ahora bien: para conocer infaliblemente una cosa, no caben sino dos medios o vías, que son:

a) la vía de presencia física de la cosa al cognoscente, aunque esa cosa no tenga conexión con ninguna otra cosa, o si la tiene, aunque no conozcamos tal conexión. Así veo infaliblemente el cuaderno sobre el que estoy escribiendo, o el eclipse en el momento de verificarse, o los actos de mi voluntad cuando ya están puestos. Para conocer infaliblemente tales cosas, no hace falta conexión ninguna de esas cosas con otras, sino que basta que la cosa esté presente a mí, y que yo tenga vista para verla.

b) la vía de conexión infalible de una cosa con otra,

Universidad Pontificia de Salamanca

en cuyo caso con solo ver esa otra cosa con la cual tiene conexión, se puede conocer infaliblemente la cosa conexionada, sin necesidad de que esté presente. Así conoce infaliblemente un astrónomo el eclipse futuro, sin verlo en sí mismo, con solo ver la posición actual de los astros con cuya posición está infaliblemente conexionado el eclipse. Así también conoce infaliblemente un matemático la superficie de un rectángulo con solo ver su base y su altura.

Recordemos ahora que, en los fututos condicionados de que tratamos, ni la cosa que se llama futura ni la condición bajo la cual se llama futura tienen presencia alguna, pues se trata de futuros que nunca serán. Tampoco en tales futuros hay conexión infalible alguna entre la condición y lo condicionado, pues son futuros contingentes. No queda, pues, más vía para que Dios conozca infaliblemente tales futuros, que el que esos futuros adquieran esa presencia física o esa conexión infalible de que carecen. Presencia física no pueden adquirir pues entonces no serían futuros puramente condicionados. No queda, pues, otro medio para conocerlos que el que adquieran conexión infalible entre lo condicionado y la condición. Ahora bien, conexión infalible a cosas que ni la tienen por sí mismas, ni siquiera tienen existencia, sólo Dios puede darla. Luego solamente Dios, o solamente el decreto divino, puede dar cognoscibilidad, y por lo tanto, ser medio de conocimiento, respecto a tales futuros. No cabe, pues, que un futurible puramente condicionado sea futurible, ni sea conocido como tal, sino por decreto divino.

Ahora bien: teniendo que ser el decreto divino la fuente de cognoscibilidad para tales futuros: teniendo que haber proporción entre la cognoscibilidad y el ser: y siendo tales futuros, futuros condicionados: síguese que el decreto divino tiene que reunir estas dos condiciones:

a) ser un decreto actual o realmente existente en Dios y no un decreto hipotético, pues de lo contrario no podría

causar nada, ni podría, por lo tanto, establecer conexión infalible, ni conexión alguna, entre cosas que por sí mismas no la tienen. Eso es lo que se indica al decir que tal decreto tiene que ser absoluto por parte del sujeto.

b) ser un decreto que verse o se ejerza sobre un objeto condicionado, y eso es lo que se indica al decir que tal decreto tiene que ser condicionado por parte del objeto.

En una palabra, sin decreto actual el futuro condicionado, cuya condición nunca se pondrá, no sería futuro; pues no tendría ni presencia ni conexión. Con decreto, pero decreto que no fuese condicionado por parte del objeto, el futuro sería verdadero futuro, pero no sería futuro condicionado, sino absoluto. Hace, pues, falta decreto absoluto por parte del sujeto y condicionado por parte del objeto, para que algo contingente sea futuro condicionado, y pueda ser conocido infaliblemente como tal.

Los futuros condicionados, cuya condición nunca se pondrá, no tendrán jamás en el tiempo el ser de la cosa condicionada, ni por lo tanto, ese ser está jamás presente a la eternidad. Pero tienen ya, si son verdaderos futuros condicionados, la conexión infalible entre lo condicionado y la condición. Siendo esa conexión infalible una conexión contingente, esto es, una conexión que no viene de la esencia de los objetos mismos, no puede venir sino de Dios, o del decreto divino. De lo contrario, algo contingente tendría ser, sin que Dios fuese causa de ese ser.

300.- LA DOCTRINA CONTRARIA APENAS ES CONCEBIBLE.- En realidad, todavía tiene alguna apariencia de excusa el que algunos teólogos prescindan del decreto divino actual, cuando se trata de futuros absolutos, o de futuros condicionados cuya condición se pondrá. En ambos casos; el futuro tendrá existencia en el tiempo, y por lo tanto, esa existencia está presente a Dios desde la eternidad. Claro está que no pu

diendo tal existencia ser explicada en el tiempo sin decreto divino, tampoco su presencia en la eternidad puede ser explicada sin decreto divino. Pero, en fin, se comprende el que haya teólogos que se contenten con esa presencia de la cosa en la eternidad, y prescindan del decreto divino.

Lo que no se comprende es que tratándose de futuros puramente condicionados, esto es, de aquellos que nunca tendrán existencia en el tiempo, ni por lo tanto, esa existencia tendrá presencia en la eternidad, haya teólogos que quieran que Dios conozca tales futuros condicionados sin decreto actual. Sí, por una parte se quita lapresencia en la eternidad y por otra se quita el decreto divino, no queda vía alguna para que algo contingente sea infaliblemente conocido por Dios, pues nada puede ser conocido sin presencia al cognoscente o sin conexión con otra cosa conocida. Ahora bien, los futuros de que tratamos no tienen presencia física en la eternidad, por ser futuros que nunca serán, ni tienen, sin decreto divino o por sí mismos, conexión infalible, por ser futuros contingentes. No queda más vía de conocerlos que la vía de decreto divino, y decreto divino absolutamente infalible, pues se trata de decretos que tienen que establecer entre lo condicionado y la condición, una conexión infalible, absolutamente independiente de toda criatura (1).

301.- EJEMPLOS DE DECRETOS SOBRE FUTUROS PURAMENTE CONDICIONADOS.- Así, por ejemplo, mediante sus decretos absolutos por parte del sujeto, y condicionados por parte del objeto, pero decretos absolutamente infalibles, sabe Dios desde toda la eternidad que si un sacerdote del Nuevo Testamento hubiese pronunciado sobre el pan o el vino las palabras de la consagración, que no pronunció, se hubiese verificado la consagración: que si Judas hubiese tenido un verdadero arrepentimiento de su pecado, que no tuvo, hubiese sido perdonado por Dios : que si un niño, que murió sin bautismo, hubiese muerto por él, se hubiese salvado : que si el rey Joás hubiese tirado cinco sae-

tazos, que no tiró, hubiese destruído por completo a los Sirios: que si los Tirios y Sidonios hubiesen visto los milagros de Jesucristo, que no vieron, se hubiesen convertido, y así de todos los otros ejemplos de futuros condicionados cuya condición nunca se pondrá, suponiendo que sean verdaderamente futuribles, esto es, que hayan sido decretados por Dios.

Dios conoce infaliblemente tales futuribles: pero los conoce en el decreto o ley de conexión infalible que él mismo estableció entre lo condicionado y la condición. Si Dios, no hubiese establecido, por su libre decreto, una conexión infalible entre las palabras de la consagración, dichas por un sacerdote, y la transubstanciación; entre el arrepentimiento del pecador y su perdón por Dios: entre el bautismo de un niño y su salvación: entre el número de saetas tiradas por el rey Joás y la destrucción de Siria: entre la visión de los milagros por los Sirios y Sidonios y su conversión: jamás tales cosas estarían infaliblemente conexas entre sí, ni por lo tanto, podrán ser infaliblemente conocidas por Dios. Del decreto divino nace la conexión infalible de tales cosas: de la conexión infalible nace el que tales cosas sean futuribles; de que sean futuribles nace el que sean cognoscibles, y por lo tanto sean conocidas infaliblemente por Dios.

302.- SI DIOS PUEDE DECRETAR TODOS LOS FUTUROS PURAMENTE CONDICIONADOS.- Puesto que según la doctrina tomista, los futuros puramente condicionados no pueden ser verdaderamente futuros, ni ser conocidos infaliblemente como tales, sino mediante el decreto divino, decreto absoluto por parte del sujeto y condicionado por parte del objeto, solamente son discutibles en el tomismo dos cuestiones:

a) si Dios puede decretar con decreto infaliblemente eficaz todos los futuros puramente condicionados,

b) si Dios los ha decretado de hecho.

Sobre la segunda cuestión ya vimos que había tres opiniones distintas entre los tomistas, y que la opinión más probable parecía la tercera opinión que afirma que ignoramos si Dios ha decretado más futuros puramente condicionados que aquellos de que consta en la Sagrada Escritura, o que son necesarios para el gobierno divino del universo actual.

Respecto a la primera cuestión de si Dios puede decretar infaliblemente todos los futuros puramente condicionados, creemos que, según los principios tomistas, hay que contestar que Dios puede decretarlos infaliblemente todos, con excepción únicamente del pecado, o al menos, del primer pecado o primer defecto actual de una criatura.

La razón de que Dios pueda decretar infaliblemente todos los futuros condicionados pertenecientes a la línea del bien, es porque bajo toda circunstancia o condición imaginables Dios tiene poder para promover infaliblemente al bien, de tal manera que la criatura no resista de hecho a tal premoción. Cuando Dios quiere absolutamente que una criatura consienta, no necesita Dios explorar ni escoger circunstancias o condiciones, como pretenden los defensores de la Ciencia Media; sino que con solo dar la moción ab intrínseco eficaz, bajo cualquiera condición o circunstancia imaginables, la criatura infaliblemente consiente. Si Dios puede hacer eso en el tiempo, también puede decretarlo en la eternidad, esto es, decretar que, si se reúne tal circunstancia, cualquiera que a Dios le plazca, le dará premoción ab intrínseco eficaz. Ahora bien: como decretar infaliblemente que se haga una cosa, si se reúne tal circunstancia, no es sino decretar un futuro condicionado, síguese que Dios puede decretar infaliblemente todo futuro condicionado, perteneciente a la línea del bien.

303.- PORQUE HAY QUE EXCEPTUAR EL PECADO COMO FUTURIBLE.- La razón de que haya que exceptuar el pecado, o al menos, el primer defecto actual, que es el principio del pecado, es porque,

como ya vimos en otra parte (Capítulos XIX y XX), ningún decreto divino, ora sea decreto positivo de mover a lo material del pecado, ora sea decreto permisivo de lo formal, está infaliblemente conexo con el pecado de la criatura, a no ser, suponiendo ya en la criatura un defecto actual. Por lo tanto, el comienzo del pecado, o el defecto actual que precede al primer pecado, no está infaliblemente conexo con ningún decreto divino. Luego Dios no puede conocerlo infaliblemente por vía de puro decreto divino ni absoluto ni condicionado, pues Dios no puede conocer por vía de futuro condicionado sino aquello que está infaliblemente conexo con su decreto.

Esa excepción del pecado, ya fue hecha por Zumel (2), quien, como dijimos (287), fue el primero que entre los tomistas admitió que Dios ha decretado infaliblemente todos los futuros condicionados. Esa excepción hecha por Zumel es la misma que, en el fondo, hace Billuart, al enseñar que el decreto divino permisivo no está infaliblemente conexo con el pecado, a no ser en el caso que la criatura tenga ya un defecto actual o una disposición defectuosa tal que exija connaturalmente el que Dios la promueva a lo material del pecado, permitiéndola pecar.

Una criatura que ya está en pecado, ya está conexo con otros pecados, y caerá infaliblemente en ellos, con solo que Dios lo permita. Igualmente, una criatura que ya ha puesto un juicio último defectuoso, y que por lo tanto, ya tiene el defecto actual, que es el principio o dintel del pecado, ya está también conexa con el pecado, y caerá en él con solo que Dios lo permita. En esas dos cosas el solo decreto divino puede ser medio infalible de conocer como futurible el pecado. Pero una criatura que todavía no ha cometido pecado alguno, ni puesto aún el defecto actual, no tiene todavía conexión infalible alguna con el pecado. Y como la conexión de la criatura con el pecado no puede venir de Dios, sino que tiene que nacer de algún acto de la criatura, síguese que, mientras no

Universidad Pontificia de Salamanca

se ponga el primer pecado o el primer defecto actual no basta decreto alguno divino para que comience a ser la conexión infalible, ni por lo tanto, para que comience a ser la futuribilidad, ni por lo tanto, para que comience a ser la cognoscibilidad del futurible. No cabe futuribilidad o futurición condicionada sin conexión infalible, y la conexión infalible con el pecado no puede salir de Dios. De donde se deduce que el primer pecado; o mejor dicho, el primer defecto actual de una criatura no puede ser conocido de una manera condicional o como futurible. Tiene que ser conocido de una manera absoluta, esto es, como presente o como futuro: como futuro para nosotros, y como presente para la eternidad de Dios. Con solo decreto divino, y sin eternidad divina, no puede conocerse el comienzo de la vía del mal, pues la vía del mal no tiene su comienzo en Dios, sino en la criatura. La verdadera causa primera del ser pecado, y por lo tanto, de la cognoscibilidad de pecado, tiene que ser la criatura.

304.- UN EJEMPLO: HIPOTESIS DE UN NUEVO ANGEL.- Para hacer más clara esta cuestión de los futuribles puramente condicionados, pongamos un ejemplo, haciendo sobre ese ejemplo todas las hipótesis que caben. Con ello aparecerá más palpablemente qué es lo que, en las proposiciones condicionadas o futuribles, es sabible sin decreto y qué es lo que es sabible con decreto.

Sea el siguiente ejemplo de futuro puramente condicionado: "Si Dios crease un nuevo angel (condición que suponemos que nunca se verificará, pues de lo contrario tal futuro sería futuro absoluto, y no condicionado, según los tomistas), ese angel guardaría los mandamientos divinos".

Respecto a ese futurible o a esa proposición en forma de futurible, pueden hacerse tres hipótesis:

a) que Dios no haya decretado nada sobre ella, esto es, que Dios no haya decretado dar a ese angel moción alguna, ni para guardar ni para no guardar sus mandamientos.

b) que Dios haya decretado con decreto absolutamente efi-

caz el que ese angel, si es creado, guarde los mandamientos, esto es, haya decretado el dar a ese angel, sin es creado, gracia infaliblemente eficaz para guardar los mandamientos.

c) que Dios haya decretado, pero con decreto falible mente eficaz el que ese angel, si es creado, guarde los mandamientos, esto es, haya decretado darle solamente una gracia o moción faliblemente eficaz, a la cual puede de hecho ponerse impedimento, y puede de hecho no ponerse.

En la primera de esas tres suposiciones, en que no hay decreto alguno de que tal angel, si es creado, guarde ni deje de guardar los mandamientos, ni, por lo tanto, hay tampoco decreto alguno de dar a ese angel, si es creado, moción ni gracia alguna divina, es evidente que no es sabible que tal angel guardaría losmandamientos ni que los traspasaría. Lo único sabible es que mientras no haya decreto de dar moción divina, ese angel ni guardará los mandamientos ni los traspasará, pues sin moción divina no cabe acto alguno. Eso que es sabible, lo sabe Dios, y lo sabe infaliblemente.

En la segunda suposición, ya existe decreto divino, y ese decreto divino tiene el sentido siguiente: "Decreto que, si creo un angel, le daré moción infaliblemente eficaz para guardar mis mandamientos". En ese decreto es sabible que tal angel, si es creado, guardará infaliblemente los mandamientos, pues entre el decreto o toda moción divina absolutamente eficaces y el acto hay conexión infalible. Eso que es sabible, lo sabe Dios, y lo sabe infaliblemente. Esos son los verdaderos futuribles en sentido tomista.

En la tercera suposición, hay también decreto, pero decreto de dar premoción faliblemente eficaz, y que tiene el sentido siguiente: "Decreto que, si creo un nuevo angel, le daré moción faliblemente eficaz, a la cual pueda de hecho poner y no poner impedimento". En ese decreto es sabible infaliblemente que ese angel puede de hecho poner impedimento

a la moción divina, y puede de hecho no ponerlo: pero no es sabible infaliblemente, si no pondrá o si pondrá de hecho impedimento a la guarda de los mandamientos. Eso que es sabible, lo, sabe Dios, y lo sabe infaliblemente.

305.- LAS MOCIONES FALIBLES PUEDEN SER MEDIO PARA FUTUROS, NO FUTURIBLES.- No hay oposición alguna entre esto que decimos aquí de las mociones falibles, y lo que de ellas dijimos al hablar de los futuros absolutos. En los futuros absolutos, o en los condicionados cuya condición se pondrá, y que los tomistas llamamos también absolutos, se trataba de mociones realmente dadas en el tiempo, y por lo tanto realmente presentes con sus efectos a la eternidad de Dios. En tales mociones, o en los decretos absolutos de dar tales mociones aunque se trate de mociones falibles, Dios puede ver el efecto de tales mociones mediante su eternidad. Pero ahora tratamos de futuros puramente condicionados, y por lo tanto, de mociones que nunca existirán en el tiempo, ni están presentes a la eternidad. Por lo tanto, si suponemos que tales mociones son falibles, esto es, que carecen de conexión infalible con su efecto, es imposible ver en ellas el efecto, pues ni hay presencia ni hay conexión, únicos medios de conocimiento.

306.- UNA CUARTA SUPOSICIÓN, QUE ES ABSURDA EN EL TOMISMO.- Quizá algún lector piense que, además de las tres suposiciones hechas, se podría hacer una cuarta suposición. Esta suposición consistirá en el siguiente decreto: "Decreto que, si creo un angel nuevo, permitiré con permisión infalible que ese angel traspase los mandamientos, dándole premoción física a lo material del pecado". A primera vista parece que en un decreto como ese podría Dios conocer infaliblemente como futurible el primer pecado o defecto actual de una criatura.

A eso se responde que esa cuarta suposición es absurda dentro de los verdaderos principios tomistas. En efecto,

en esa cuarta suposición se trata de un angel hipotético, esto es, de un angel ni ha sido creado, ni lo será, y por lo tanto, de un angel que todavía no ha puesto impedimento alguno a la moción divina, ni se supone que lo haya puesto. Y sin embargo de que no se supone que ese angel haya puesto impedimento, se supone que Dios ha puesto sobre ese angel decreto de permisión infalible, y decreto de moción a lo material del pecado.

Ahora bien, según los principios tomistas, Dios no mueve jamás a lo material del pecado, sin que preceda en la criatura un defecto o impedimento actual de la criatura, ni decreta mover a lo material del pecado, sin que preceda la previsión de ese impedimento o defecto de la criatura. Igualmente, según la doctrina tomista ningún decreto divino permisivo está infaliblemente conexo con el pecado de la criatura, sino se supone ya en la criatura un defecto actual. Por lo tanto, mientras no se haga la hipótesis, la cual no se hace en esa cuarta suposición de que se trata de un angel que se supone ha puesto ya impedimento, es imposible que Dios decrete mover a ese angel a lo material del pecado, ni permitir, con permisión infalible, que ese ángel peque.

Para que en ese futurible de que estamos hablando, pudiese Dios conocer infaliblemente mediante decreto el pecado de ese ángel, habría que formular ese futurible y ese decreto en la forma siguiente: "Decreto que, si creo un nuevo ángel, y si ese ángel pone un defecto o impedimento actual a la moción al bien honesto, permitiré infaliblemente que peque, dándole moción a lo material del pecado". Ese decreto estaría infaliblemente conexo de una manera condicional con el pecado del angel; pero no precisamente por ser decreto, sino por ser decreto que supone ya en la criatura un defecto actual.

Universidad Pontificia de Salamanca

(1) "Resp. non convenire inter theologos cui scientiae tribui debeant futura conditionata... Dico potius referri ad scientiam visionis, non quia Deus ea videat actu existere, sed quia videt connexionem quam statuit inter futura illa et eorum conditionem". (Goudin, tom. I, pag. 59).

(2) "Del conocimiento de los futuros puramente condicionados Zumel exceptúa el pecado.

Lo que viene ahora es importante por aquello que dice Lemos que Zumel se retractó: Se verá que aquí vuelve Zumel a lo mismo.

"Deus igitur cognoscit quid sit ipse voliturus in quocumque hypothesi, ex parte quidem intellectus nulla alia ratione nisi quia habet infinitum lumen, attingens omne verum: ex parte vero objecti in se, quia est verum.

Unde sicut cognoscit Deus decretum suae voluntatis liberum, eo ipso quod est, quia comprehendit omne verum: sic etiam cognoscit in priori signo antequam libero decernat quid sit ipse voliturus: quia verum est dicere in illo signo, quod est voliturus hoc vel illud absolute. Et pari modo in alio priori signo cognoscit quod esset voliturus hoc, data haec hypotesi verbi gratia, "si vellet creare hominem, vellet illi dare justitiam et gratiam.

Atque ita omnia haec signa possunt intelligi de Deo circa scientiam quam habet de creaturis, ut in primo signo cognoscat illas ut possibiles; in secundo futura conditionata quae pendent ex libera voluntate creata, intelliget Deus ipsa dependere ex quod ipse decrevisset facere aut permittere in quacumque hypothesi, atque ita prius nostro modo intelligi quid ipse pro sua libertate decresisset, quam quid voluntas creata vellet. In tertio signo cognoscit Deus creaturas existentes in qualibet differentia temporis: et quoniam existere creaturas pendet ex libera voluntate Dei, prius secundum rationem saltem prioritate causalitatis et perfectionis cognoscit Deus hoc sum decretum. Rursus etiam nostro modo intelligendi bifariam cognoscitur hoc suum decretum, nimirum aut quatenus actu existens, vel quatenus consideratur veluti futurum secundum rationem in priori illo signo, ut dictum fuit.

Sed objiciet aliquis, quod sicut assignatur ratio, cur Deus cognoscat quid ipse decrevisset in quacumque hypothesi, quia verum est quod decrevisset; quod idem dici potest de cognitione qua Deus cognoscit quid voluntas creata volitura esset; nimirum Deum cognoscere hoc, quia verum est ipsam voliturам esse hoc vel illud.

Respondetur verum esse Deum cognoscere quid voluntas creata sit volitura in quacumque hypothesi, quia verum est dicere esse voliturам hoc vel illud: tamen hoc taliter est verum, quod dependet ex eo quod Deus decrevisset hoc aut illud,

Universidad Pontificia de Salamanca

et non pendet ex alio aliquo: igitur quod Deus noverit futura conditionata que ex voluntate creata pendent, dicemus nostro modo intelligendi quod Deus novit illa, quia novit quid ipse decrevisset in quacumque hypothesi.

Sed verum unde novit quid ipse decrevisset, nos fuse explicuimus in tractatu de sientia media, dubio 5 (hay que fijarse en si es éste el lugar que Lemos llama retractado) in quem locum remitto lectorem: ubi etiam diximus quod verum unde Deus novit quid ipse decrevisset in quacumque hypothesi sub qualibet conditione, non est aliud nisi quia est verum, et quoniam ipse omne verum cognoscit: et nullum est verum quod possit subterfugere infinitum lumen sui intellectus et suae cognitionis. Quam sententiam diximus loco citato non esse improbabilem, licet ipsa plerisque etiam difficultatibus prematur". (Zumel, III, 230).

CAPITULO XXVIII

DE ALGUNAS CUESTIONES PARTICULARES RELATIVAS A LOS FUTUROS CONDICIONADOS

307.- SI TODOS LOS FUTURIBLES TIENEN ALGO DE PRESENCIA FISICA A LA ETERNIDAD.- Cuando se trata de si los llamados futuribles o futuros condicionados están o no físicamente presentes a la eternidad de Dios, hay que distinguir tres clases de futuros condicionados.

a) aquellos cuya condición se pondrá en el tiempo.

b) aquellos cuya condición no se pondrá en el tiempo, pero cuya futuribilidad o conexión entre la condición y lo condicionado ha sido decretada por Dios.

c) aquellos que ni se pondrán en el tiempo, ni cuya futuribilidad haya sido decretada por Dios.

De esas tres clases de llamados futuribles, los primeros no solamente són futuribles, sino que son también futuros, pues existirán en el tiempo, y por eso los computan los tomistas entre los futuros absolutos.

Los segundos, no tienen futurición absoluta, pero sí la tienen condicionada. No son futuros en absoluto, pero son verdaderos futuribles.

Los terceros no tienen ni futurición absoluta ni condicionada. Ni son verdaderos futuros, ni verdaderos futuribles. Son meras combinaciones condicionadas de nuestra razón o de nuestro lenguaje humano, sin que ni por su naturaleza ni por decreto de Dios haya conexión infalible entre la condición y lo condicionado.

Los futuros de la primera clase, están presentes a la eternidad de Dios, pues existirán en el tiempo. Y no solamente está presente a la eternidad su futuribilidad, esto es, la conexión entre la condición y lo condicionado, que también suele llamar

se el orden de la causa al efecto: sino que lo está igualmente el efecto mismo, pues ambas cosas existirán en el tiempo. Así, por ejemplo, en el siguiente futuro condicionado: "San Pablo se convertirá, si San Esteban ora por él"; no solamente exis te en el tiempo, y por lo tanto, está presente a la eternidad, la conexión entre la oración de San Esteban y la conversión de S. Pablo, sino también la conversión misma de San Pablo.

Los futuros de la segunda clase, esto es, aquellos cu ya condición no se pondrá, pero cuya futuribilidad o conexión infalible ha sido decretada por Dios, no están presente a la eternidad en cuanto al efecto mismo, pues no poniéndose la condición, tampoco se pondrá lo condicionado, que es el efec to. Pero creemos que hay que decir que tales futuribles es tán presentes a la eternidad en cuanto a su futuribilidad, esto es, en cuanto a la conexión infalible entre la condición y lo condicionado, que también se llama el orden al efecto. Esa conexión o ese orden al efecto, los cuales no existían antes del decreto, pero que existen después del decreto, tie nen que ser algo real (que sea real absoluto, o real relativo, importa poco), y por lo tanto, algo presente a la eternidad. Si la futuribilidad no fuese algo real, sino algo de puro nom bre o de pura razón, parece que perderían su fuerza los argu mentos tomistas contra la Ciencia Media, fundados todos ellos en que la futuribilidad contingente es algo de ser nuevo o de verdad nueva, y en que nada nuevo, o nada que comienza a ser, puede existir sin decreto libre de Dios.

En cambio los futuros condicionados del tercer género, los cuales no son verdaderos futuros ni verdaderos futuribles, pues suponemos que Dios no los ha decretado no pueden estar presentes a la eternidad de Dios en cuanto a nada, pues ni tienen el ser del efecto mismo, ni siquiera tienen el ser del orden al efecto, o de la conexión infalible entre la condición y lo condicionado. No tienen ser alguno determinado: son puras combinaciones de nuestra razón.

Universidad Pontificia de Salamanca

308.- UNA CLASE DE DECRETOS CONDICIONADOS QUE NO PARECE ESTAR SUFICIENTEMENTE EXPLICITA EN EL TOMISMO.- Los tomistas modernos admiten explícitamente las dos clases siguientes de decretos condicionados:

a) decretos condicionados, cuya condición se pondrá, pero cuya condición se pondrá en virtud de la voluntad consiguiente o infaliblemente eficaz de Dios. Esos decretos tienen el sentido siguiente: "Quiero que suceda tal cosa, si se verifica tal condición, y quiero a la vez con voluntad consiguiente o infaliblemente eficaz que se verifique esa condición".

b) decretos condicionados, cuya condición no se pondrá, pero que no se pondrá en virtud de la voluntad consiguiente infaliblemente eficaz de Dios. Esos decretos tienen el sentido siguiente: "quiero que suceda tal cosa, si se verifica tal condición, y quiero a la vez con voluntad consiguiente o infaliblemente eficaz que esa condición no se verifique".

A estas dos clases de decretos condicionados que se encuentran explícitamente en todos los tomistas, creemos que hay que añadir otra tercera clase de futuros condicionados, la cual está implícita en los principios tomistas, y que es la siguiente:

c) Decretos condicionados, en los cuales no hay voluntad divina consiguiente de que la condición se ponga, ni de que no se ponga, sino solamente hay voluntad divina consiguiente de dar a la criatura los medios o premociones físicas faliblemente o suficientemente eficaces

Dios lo mismo significa decreto que volición.

En la primera de esas tres clases de decretos entra la voluntad divina consiguiente de que se ponga la condición y por lo tanto, la voluntad divina consiguiente de obtener el fin particular. En la segunda clase de decretos entra la voluntad divina consiguiente de que no se ponga la condición, y por lo tanto, la voluntad divina consiguiente de no obtener el fin particular. Ahora bien, es claro que ni la voluntad consiguiente de obtener el fin, ni la voluntad consiguiente de no obtener el fin, pueden nacer de la voluntad antecedente del fin. Por eso ninguna de esas dos clases de decretos pertenecen a la voluntad antecedente, sino a la consiguiente del fin.

En cambio, en la tercera clase de decretos no entra la voluntad consiguiente de que la condición se ponga, ni la voluntad consiguiente de que no se ponga, y por lo tanto, no entra la voluntad consiguiente de obtener el fin ni la voluntad consiguiente de no obtenerlo. Solamente entra, como voluntad consiguiente, la voluntad CONSIGUIENTE DE MEDIOS o premociones faliblemente eficaces. Ahora bien: esa es precisamente la única voluntad que

Estes decretos tienen el sentido siguiente; "Decreto que suceda tal cosa o tal acto, si se verifica tal condición; y decreto con voluntad consiguiente o infaliblemente eficaz, no que la condición se verifique ni que no se verifique, sino el dar a la criatura medios suficientes, que son las premociones falible- mente eficaces, para que la criatura pueda de hecho verificar o no verificar la condición, esto es, tenga facultad actual de poner o no poner impedimento al curso de mis acciones".

PORQUE HACE FALTA AÑADIR O EXPLICITAR ESA CLASE DE FUTURIBLES.- El tomista que quiera darse cuenta de por qué hace falta en el tomismo esa tercera clase de decretos, no tiene más que preguntarse a si mismo con sinceridad a cual de las dos voluntades divinas pertenecen las dos primeras clases de decretos. La respuesta será seguramente que pertenecen a la voluntad consiguiente, como realmente pertenecen, y lo reconocen explicitamente los tomistas. Eso indica que, si nò se añade esa tercera clase de decretos, se queda sin verdaderos decretos la voluntad divina antecedente, lo cual equivale en el fondo a negar que la voluntad antecedente sea verdadera voluntad. Voluntad (volición) es cosa de puro nombre; pues en

nace y puede nacer de la voluntad antecedente del fin. Por lo tanto, esos decretos condicionados de la tercera clase son los decretos propios de la voluntad antecedente, y el que no los admita, sino que solamente admita las dos primeras clases de decretos condicionados, niega implícitamente que la voluntad antecedente de Dios sea unavoluntad verdadera.

310.- TODO FUTURIBLE, COMO TODO DECRETO, SUPONE UNA VOLUNTAD CONSIGUIENTE.- Nótese, en fin, cómo las tres clases de decretos, y toda clase de verdaderos decretos, suponen alguna voluntad consiguiente. Pero mientras las dos primeras clases de decretos suponen voluntad consiguiente del fin, sea de obtener el fin, sea de no obtenerlo: la tercera clase de decretos no supone voluntad alguna consiguiente del fin, sino voluntad consiguiente de medios falliblemente eficaces, nacida de la voluntad antecedente del fin.

Nada se hace, pues, en el tiempo, ni nada decreta Dios en la eternidad sin alguna voluntad divina consiguiente. Pero no hace falta para todo la voluntad consiguiente del fin, sino que basta para algo la voluntad consiguiente de medios, que acompaña a toda verdadera voluntad antecedente del fin. Ese algo para que basta la voluntad consiguiente de medios falliblemente eficaces, nacida de la voluntad antecedente del fin, es la posición o no posición de impedimento (de aquellos impedimentos que una criatura, según esté sana o enferma, pueda de hecho poner y pueda de hecho no poner) al curso de las mociones divinas o al curso de la ejecución de esos decretos divinos que hemos colocado en la tercera clase de decretos, y que son los decretos propios de la voluntad antecedente del fin o de la providencia general.

311.- UNA FORMULA TOMISTA DE EXPRESAR LOS DECRETOS CONDICIONADOS DE LA VOLUNTAD ANTECEDENTE.- Alguno quizá dirá que no es exacto el decir que no esté explícitamente enseñada por los tomistas la verdadera fórmula de los decretos condicionados pertenecientes a la voluntad antecedente de Dios. Todos los

Universidad Pontificia de Salamanca

tomistas afirman que pertenece a la voluntad antecedente de Dios el siguiente decreto condicionado: "Quiero que Pedro se salve, si su salvación no se opone al bien del universo, o a la gloria de Dios, o a la manifestación de algún atributo divino" etc; etc. Ese es un decreto verdaderamente condicionado, y pertenece según todos los tomistas a la voluntad divina antecedente. Lo que se dice de la salvación hay que decirlo igualmente de la consecución de cualquier fin particular.

Para contestar cumplidamente a esa observación, basta notar que esa fórmula de decreto condicionado, que se encuentra en todos los tomistas; puede entenderse en tres sentidos:

a) quiero que Pedro se salve, si su salvación no se opone al bien del universo, y quiero con voluntad consiguiente o infaliblemente eficaz que su salvación no se oponga al fin del universo.

b) quiero que Pedro se salve, si su salvación no se opone al fin del universo, y quiero con voluntad consiguiente o infaliblemente eficaz que su salvación se oponga al fin del universo.

c) quiero que Pedro se salve, si su salvación no se opone al fin del universo, y ni quiero con voluntad consiguiente que su salvación se oponga o que no se oponga al bien del universo: sino que solamente quiero con voluntad consiguiente el darle medios suficientes, o el darle premociones faliblemente eficaces, o el darle facultad actual, para que él mismo haga con esos medios el que su salvación no se oponga, o el que su salvación se oponga, al fin del universo, esto es, para que él mismo ponga de hecho o no ponga de hecho impedimento a su salvación.

Fíjese el lector que esos tres sentidos son con-

pletamente diferentes, y que corresponden paralela y exactamente a las tres clases de decretos condicionados de que acabamos de hablar. El primer sentido corresponde a los decretos condicionados cuya condición se pondrá, pero que se pondrá en virtud del decreto infalible de la voluntad divina consiguiente de que se ponga. El segundo sentido corresponde a los decretos condicionados, cuya condición no se pondrá, pero que no se pondrá en virtud del decreto infalible de la voluntad divina consiguiente de que no se ponga. El tercer sentido corresponde a los decretos condicionados sobre cuya condición no existe voluntad infalible consiguiente de que se ponga, ni de que no se ponga: sino solamente hay voluntad consiguiente DE MEDIOS falibles o de premociones falibles con los cuales la criatura tienen facultad actual de poner o no poner la condición, poniendo o no poniendo impedimento al curso de la moción divina.

Ahora bien: si esa fórmula de decretos condicionados se entiende solamente en alguno de los dos primeros sentidos, y no en el tercero, todo tomista tendrá que confesar que tales decretos condicionados pertenecen a la voluntad consiguiente del fin, y no a la antecedente, y que por lo tanto, queda sin decreto la voluntad antecedente.

En cambio, si se nos concede que se entiende en el tercer sentido, como a nuestro juicio puede y debe entenderse, entonces confesamos que ésa es precisamente la única explicación ó adición que nosotros intentamos hacer en el tomismo. Esa explicación es una consecuencia lógica de estas dos tesis tommistas: a) la voluntad antecedente de Dios es una verdadera voluntad del fin y por lo tanto, debe incluir o llevar consigo una verdadera voluntad consiguiente de medios o mociones para ese fin: b) la voluntad antecedente de Dios, fundamento de la providencia general, es unavoluntad falible en la consecución del fin, y por lo tanto, debe incluir o llevar consigo una voluntad consiguiente de medios faliblemente eficaces para ese fin. Por haber negado Báñez, Alvarez y Lemos alguna de esas dos conclusiones, ha ter

dado al tomismo moderno en sacar todas las consecuencias lógicas que ellas encierran. Pero por estar ya esas dos conclusiones admitidas generalmente en el tomismo, el tomista que saque las consecuencias lógicas de esas dos tesis, no hace más que explicar lo que ya está implícito en la doctrina tomista.

312.- OTRA FORMULA TOMISTA DE LOS DECRETOS CONDICIONADOS DE LA VOLUNTAD ANTECEDENTE.- Además de la fórmula anterior, que es la más frecuente entre los tomistas, éstos suelen también emplear otra fórmula, que es la siguiente: "Quiero, salvar a todos los hombres, si no ponen impedimento": si per ipsos non steterit. Según los tomistas, ese decreto condicionado pertenece a la voluntad antecedente.

Sobre el sentido tomista de esta fórmula hace falta hacer dos observaciones. La primera observación es exactamente la misma que hicimos en la fórmula anterior; esto es, que sin en ese decreto condicionado se supone que vaya envuelta una voluntad consiguiente de que el hombre no ponga impedimento o de que lo ponga, tal decreto no pertenece a la voluntad antecedente, sino, a la voluntad consiguiente del fin. En cambio, si en ese decreto se supone que no va aún envuelta ninguna voluntad consiguiente de que el hombre ponga o no ponga impedimento, sino solamente la voluntad consiguiente de medios o premociones faliblemente eficaces para poner o no poner impedimento, entónces pertenece verdaderamente a la voluntad antecedente, pues de la voluntad antecedente del fin, y no de la voluntad consiguiente del fin, es de donde nace la voluntad consiguiente de medios suficientes o faliblemente eficaces.

La segunda observación es que, en ese decreto, la condición de "si éstos no ponen impedimento" puede entenderse en dos sentidos:

a) quiero salvar a todos los hombres, si éstos no

Pero sería una voluntad inútil, y por lo tanto, no sería una voluntad suficiente, sino insuficiente, para una naturaleza caída o enferma, en cuya mano está el no poner algunos impedimentos, cuales son los impedimentos fáciles y que duran poco tiempo, pero no está en sus manos el no poner ningún impedimento. Por eso esa fórmula tomista se entiende en el segundo sentido, no en el primero.

Ahora bien; como a la voluntad antecedente del fin corresponde la voluntad consiguiente de los medios faliblemente eficaces para ese fin, y medios o mociones faliblemente eficaces som llamados por los teólogos moción suficiente, o gracia suficiente, síguese de ahí que no hace falta en el tomismo el afirmar que la moción o gracia suficiente basta por si sola para evitar todos los impedimentos, o para no poner ningún impedimento al curso de la moción divina; pero sí hace falta afirmar que basta para evitar algunos impedimentos, esto es, los impedimentos fáciles y que duran poco tiempo. Sin ello ni la voluntad divina antecedente, ni la gracia suficiente, sería verdaderamente suficientes para nada, a no ser para pecar y condenarse.

PELIGRO MOLINISTA DE LA SEGUNDA FORMULA TOMISTA. Los tomistas usan con frecuencia la primera de las dos fórmulas tomistas dichas, a saber: "Quiero salvar a todos los hombres, o quiero que todo hombre obre-

Universidad Pontificia de Salamanca

ponen ningún impedimento.

b) Quiero salvar a todos los hombres, si, éstos no ponen aquellos impedimentos que," con la gracia que yo les dé, pueden de hecho no poner.

La voluntad divina antecedente, entendida en el primero de esos dos sentidos, sería verdadera voluntad, o voluntad verdaderamente suficiente, respecto a una naturaleza íntegra, en cuyo poder o fuerzas está el no poner ningún impedimento a la moción o gracia divina.

el bien, si eso no se opone al bien del universo, o a la gloria de Dios etc. etc. En tal fórmula, no hay ni el más remoto peligro de molinismo, y por eso es la fórmula preferida por los tomistas , y la que emplean a cada paso.

En cambio la segunda fórmula que es: "quiero salvar a todos los hombres, si ellos no ponen impedimento a su salvación, o si ellos quieren salvarse, o si ellos consienten a mi gracia" , es también fórmula que usan muchas veces los tomistas, pero mirándola siempre como fórmula ambigua o sospechosa, por ser la fórmula que ordinariamente emplean los molinistas, y poder ser entendida en sentido molinista.

En efecto, esa condición de "si el hombre no pone impedimento", puede entenderse en los diferentes sentidos siguientes:

a) que para no poner impedimento baste una gracia suficiente consistente en puro concurso simultáneo.

b) que baste una gracia suficiente consistente en premoción moral o ex parte objecti.

c) que baste una gracia suficiente consistente en premoción física, pero premoción física indeterminada para el bien y el mal; y que suele llamarse premoción al bien en común, no al bien honesto.

d) que baste una gracia ssuficiente consistente en premoción física y determinadísima al bien honesto, aunque premoción faliblemente eficaz, y que esta premoción faliblemente eficaz baste para evitar todos los impedimentos.

e) que baste una gracia suficiente consistente en premoción física y determinadísima al bien honesto, aunque premoción faliblemente eficaz, y que esta premoción

falible mente eficaz baste para evitar los impedimentos fáciles, aunque no para evitar todos los impedimentos.

f) que no baste para nada una gracia faliblemente eficaz, sino que haga falta para todo una gracia infaliblemente eficaz.

El lector que examine con atención esos seis sentidos dados a la fórmula de "si el hombre no pone impedimento", verá con evidencia que son seis sentidos distintos.

314.- SEIS SENTIDOS: CUATRO MOLINISTAS, Y DOS TOMISTAS.- De esos seis sentidos, los dos primeros en que se dice que el concurso puramente simultáneo o la premoción puramente moral basten para algo, son sentidos francamente molinistas. El tercero y cuarto sentido, en que se dice que la premoción física indeterminada basta para algo, o que la premoción física y determinada, pero faliblemente eficaz, basta para todo, ya se alejan algo del molinismo y se acercan algo al tomismo por admitir premoción física. Pero todavía distan infinitamente del tomismo, por no admitir para todo la premoción física determinada, o por afirmar que basta para todo la premoción faliblemente eficaz. Por razón de alguno de esos cuatro sentidos, que son todos molinistas o al menos antitomistas, es porque los tomistas miran como sospechosa o ambigua esa condición de "si el hombre no pone impedimento". Eso lo notará cualquiera que lea con atención el largo artículo que Billuart dedica a este punto importante.

315.- CUAL DE LOS DOS SENTIDOS TOMISTAS DEBE ACEPTAR UN TOMISTA.- En cambio, el quinto y sexto sentido son los únicos sentidos que un tomista puede dar a esa condición de la voluntad antecedente de Dios. Si es tomista que sigue la opinión de Báñez de que la voluntad antecedente es voluntad de signo, lo cual equivale a decir que no es verdadera voluntad: o si es tomista que sigue la opinión de Alvarez, de Lemos o de Contenson sobre que la providencia general, y por lo tanto, la voluntad antecedente, son infalibles en cuanto a todo, lo cual equivale a confundir en el fondo la verdadera voluntad antecedente con

la consiguiente, en ambos casos, ese tomista, si es lógico, debe aceptar el sexto sentido, y no el quinto, esto es, debe decir, que la voluntad antecedente del fin, o la voluntad consiguiente de medios o premociones faliblemente eficaces para el fin, no bastan para nada, ni siquiera para evitar algún impedimento fácil y por poco tiempo.

En cambio si es tomista que siga la opinión de que la voluntad antecedente de Dios es voluntad verdadera, y es, a la vez, voluntad falible, opinión que es ya corriente en el tomismo, ese tomista debe admitir, si es lógico, el quinto de los seis sentidos dichos, esto es, que la voluntad antecedente de Dios de salvar a todos los hombres, con la voluntad consiguiente de medios o premociones a o gracias faliblemente eficaces, llamada gracia suficiente no bastan para evitar todos los impedimentos, y por lo tanto, no bastan para salvarse; ni siquiera para hacer nada difícil o perfecto; pero sí bastan para evitar algunos impedimentos fáciles y por poco tiempo, que es lo que se entiende por bastar para los actos imperfectos.

316.- RESUMEN SOBRE EL MEDIO DE LA CIENCIA DIVINA.- Vamos a terminar esta cuestión del medio de conocimiento de la ciencia divina, como una observación que será qcomo el resumen de todo lo dicho en todos los capítulos dedicados a esa cuestión.

Acabamos de ver que de los seis sentidos en que puede interpretarse la condición que llevan consigo los decretos condicionados, y por lo tanto, los futuros condicionados, pertenecientes a la voluntad antecedente de Dios de salvar a todos los hombres, o a la voluntad antecedente de que todos los hombres obren el bien, solamente los sentidos quinto y sexto cabían dentro de la tradición tomista.

El tomista que entienda los decretos condicionados, o la voluntad antecedente, o las mociones suficientes de Dios en el sexto sentido, tiene que decir que nada contin-

gente puede ser conocido por Dios sino mediante los decretos infaliblemente eficaces de su voluntad consiguiente; pues si nada puede ser sin esa clase de decretos, tampoco sin esa clase de decretos nada puede ser conocido.

En cambio, el tomista que entienda los decretos condicionados, o la voluntad antecedente o las mociones suficientes de Dios en el sentido quinto, tiene que decir que algo puede ser y por lo tanto, ser conocido mediante decretos falibles, esto es, mediante decretos de dar premociones físicas faliblemente eficaces; pues lo que basta para que algo sea, basta también para que sea infaliblemente conocido por un ser eterno como es Dios.

317.- LAS DISPUTAS SOBRE LO PRIMERO NACEN DE LAS DISPUTAS SOBRE LO SEGUNDO.- Repetimos tantas veces esa idea de la correlatividad entre el conocer y el ser, porque estamos persuadidos de que la divergencia entre las diferentes escuelas, y aun entre los teólogos de una misma escuela, sobre la cuestión de "qué es lo que basta para que Dios tenga conocimiento de las cosas", no es sino un corolario de la divergencia sobre la cuestión de " qué es lo que basta para que las cosas tengan ser"; y que jamás se pondrán de acuerdo en lo primero mientras no se pongan sobre lo segundo como se verá más claro en los capítulos siguientes.

CAPITULO XXIX

DE LAS RELACIONES ENTRE LA CIENCIA DIVINA Y LA CAUSALIDAD DIVINA

318.- OBJETO DE ESTE CAPITULO Y DE LOS SIGUIENTES.- Con la cuestión del medio de conocimiento de la ciencia divina, que acabamos de tratar, puede decirse que está ya terminada la parte principal, o al menos, la parte más discutida, de todo el tratado de la ciencia divina.

Como complemento de todo lo dicho, vamos ahora a examinar más a fondo, o bajo un aspecto nuevo, algunas cuestiones que ya hemos tratado en los primeros capítulos de este libro. Esas cuestiones que nos restan por tratar son las siguientes:

Primera: las relaciones entre la ciencia divina y la causalidad divina.

Segunda: las relaciones entre la ciencia divina y la permisión divina.

Tercera: las relaciones entre la intuición divina y la eternidad divina.

Cuarta: las relaciones entre la intuición divina y la infalibilidad de ciencia divina.

Quinta: relaciones entre las diferentes ciencias divinas, comparadas entre sí.

Sexta: Análisis de la Ciencia Media de Molina y su comparación con la ciencia de aprobación admitida por los tomistas.

Esas seis cosas ocuparán otros tantos capítulos, ocupándonos en este capítulo de la primera, esto es, de las relaciones entre la causalidad divina y la ciencia divina.

Universidad Pontificia de Salamanca

319.- DOS PROPOSICIONES FUNDAMENTALES: DIOS CONOCE TODO LO QUE CAUSA, PERO NO CAUSA TODO LO QUE CONOCE.- Para penetrar bien las relaciones que existen entre el conocimiento divino y la causalidad divina, conviene ante todo fijarse en la diferencia radical que hay entre las dos proposiciones siguientes:

a) Dios conoce todo lo que causa.

b) Dios causa todo lo que conoce.

La primera de esas dos proposiciones, no solamente es de fe, sino que es evidentemente verdadera. Siendo Dios libre en causar cuanto causa, tiene que conocer todo lo que causa, pues sin conocimiento no hay libertad. Siendo Dios, además, de naturaleza puramente intelectual, y teniendo todo efecto que estar precontenido en su causa, síguese que todos los efectos divinos deben estar precontenidos en Dios de una manera intelectual, esto es, como entendidos o conocidos (1).

La segunda proposición es evidentemente falsa. En efecto, Dios conoce el pecado, y sin embargo no lo causa. Si Dios causase todo lo que conoce, habría que afirmar una de estas dos cosas: o que no conoce el pecado, o que lo causa, cosas ambas heréticas.

Por otra parte la diferencia entre ambas proposiciones es de sentido común. Todo artífice tiene que conocer las obras de que es verdaderamente autor, pero no es preciso que sea autor de todas las obras que conoce. Siendo Dios artífice o autor de todas las cosas, excepto únicamente del pecado, tiene que conocer todo lo que causa, y conocer además el pecado, sin causarlo.

Una vez visto el verdadero sentidos de esas dos proposiciones, vamos ahora a añadir algunas observaciones sobre ellas, que casi podrían llamarse corolarios. Son las siguientes:

320.- OBSERVACION PRIMERA: CAUSALIDAD Y CIENCIA DE VISION.- La causalidad divina no se extiende a todo lo que tiene ser en el tiempo, pues no se extiende al pecado. En cambio, la cien

Universidad Pontificia de Salamanca

cia divina de visión se extiende a todo lo que tiene ser en el tiempo, incluso al pecado.

321.- OBSERVACION SEGUNDA: LA CIENCIA ES MAS AMPLIA QUE LA CAUSALIDAD.- Por lo tanto, el objeto o campo de extensión de la ciencia divina de visión es más amplio (2) ("latius patet" como dice Sto. Tomás) que el de la causalidad divina: pues aquella se extiende absolutamente a todo lo existente, incluso al pecado.

322.- OBSERVACION TERCERA: IGUAL EXTENSIÓN RESPECTO AL BIEN.- Aquello en que la ciencia divina de visión es más amplia que la causalidad divina, es únicamente el pecado o defecto de la libertad de la criatura. La razón es, porque todo lo que no sea pecado o defecto libre, o como también suele decirse, todo lo que tenga razón de ser o de bien, exige causalidad divina, y por lo tanto, se extiende a ello la causalidad divina (3).

323.- OBSERVACION CUARTA: FORMALMENTE HABLANDO LA CAUSALIDAD NO SE REQUIERE PARA LA CIENCIA.- Si, como vimos en la observación segunda, la ciencia divina de visión tiene mayor amplitud que la causalidad divina, síguese evidentemente que la causalidad divina no se requiere, formalmente hablando, para la ciencia divina de visión.

La razón es clara. Cuando una cosa es más amplia o más universal que otra, esta cosa menos amplia no puede requerirse formalmente para la primera, que es más amplia. De lo contrario, se seguiría que la segunda cosa entraría siempre en la primera, y por lo tanto, ambas cosas tendrían la misma universalidad o amplitud.

Así, por ejemplo, si el ser animal es más universal que el ser hombre, es imposible que se requiera ser hombre para ser animal; pues entonces todo animal sería hombre, y animal y hombre tendrían la misma universalidad. Igualmente, si el tener color es más universal que el tener blancu-

fa, es imposible que la blancura se requiera formalmente para el color, pues entonces todo color sería blanco, y color y blancura tendrían la misma universalidad. Lo menos universal no puede jamás ser requisito formal para lo más universal.

324.- OBSERVACION QUINTA: TAMPOCO SE REQUIERE LA CAUSALIDAD PARA LA INFALIBILIDAD DE LA CIENCIA.- Siendo la infalibilidad una de las propiedades esenciales de la ciencia divina, síguese claramente que, si la causalidad no es formalmente necesaria para la ciencia divina, tampoco lo será para la infalibilidad de esa ciencia.

La razón es obvia. Si cabe ciencia divina sin causalidad, también tiene que caber, sin causalidad, todo lo que sea de la esencia de la ciencia divina, como lo es la infalibilidad. Como si puede existir el ser animal, sin ser hombre, también podrán existir los predicados esenciales al animal, sin tener el predicado de hombre. Igualmente, si puede darse color sin blancura, también podrán darse, sin blancura, todos los atributos esenciales del color.

325.- OBSERVACION SEXTA: LA CAUSALIDAD PUEDE REQUERIRSE PARA ALGUNA CLASE PARTICULAR DE INFALIBILIDAD.- Aunque la causalidad divina no se requiera formalmente para la infalibilidad de la ciencia divina, ni por lo tanto, para toda clase de infalibilidad de dicha ciencia, eso no quita el que pueda requerirse para tal clase determinada de infalibilidad de esa misma ciencia divina. Como, aunque la racionalidad no se requiera formalmente para ser animal, ni por lo tanto para toda especie de animal, eso no quita que pueda requerirse para el ser de tal especie particular de animal, v. gr. para ser hombre. Como también, aunque la blancura no se requiera formalmente para el color , ni por lo tanto, para todo color, eso no quita el que pueda requerirse para tal especie de color, v.gr. para el color blanco.

326.- OBSERVACION SEPTIMA: DOS CLASES DE INFALIBILIDAD - CABE CIENCIA DIVINA INFALIBLE CON CAUSALIDAD FABIBLE.- La ciencia de Dios, respecto a las cosas contingentes, tiene dos caracteres. En primer lugar es ciencia, y ciencia de todo, incluso del pecado. En segundo lugar, es causa, aunque no causa de todo, pues no lo es del pecado.

En consecuencia, en la ciencia divina caben dos clases de infalibilidad. Primera, infalibilidad de la ciencia, en cuanto ciencia, que suele también llamarse infalibilidad de presciencia . Segunda, infalibilidad de la ciencia en cuanto causa, y que se llama infalibilidad de causalidad.

La infalibilidad de presciencia no es otra cosa que la infalibilidad de ecuación entre la inteligencia del cognoscente y la cosa conocida. "Adaequatio infallibilis intellectus et rei". En cambio, la infalibilidad de causalidad es la infalibilidad de conexión entre la acción de la causa y su efecto, o también, si se trata de causas libres, la infalibilidad de conexión entre la intención del agente y el efecto intentado por ese agente.

Como se ve, en la idea de ciencia, en cuanto ciencia , y por lo tanto, en la idea de simple infalibilidad de presciencia, formalmente hablando, no entra para nada la causalidad del cognoscente sobre la cosa conocida, sino solamente la idea de ecuación infalible entre ambos. En cambio, en la idea de ciencia en cuanto causa, y por lo tanto, en la idea de infalibilidad causal, entra necesariamente la idea de causalidad.

Así, pues, formalmente hablando, cabe ciencia infalible, con infalibilidad de presciencia, sin causalidad sobre la cosa sabida. Eso es evidente en la ciencia que Dios tiene del pecado.

Universidad Pontificia de Salamanca

Por lo tanto, si cabe ciencia infalible sin causalidad sobre la cosa sabida, cabrá también, y con mayor razón, ciencia infalible sin causalidad infalible, esto es, con causalidad falible, sobre la cosa sabida. Eso se ve claro en nuestra propia ciencia (4). Nosotros conocemos muchas cosas de las cuales no somos causa; y conocemos infaliblemente muchas cosas que hemos causado faliblemente.

327.- LA RAIZ DE ESTA DOCTRINA - LA INFALIBILIDAD CAUSAL, REQUERIDA SOLAMENTE PARA PROVIDENCIA ESPECIAL.- La raiz de toda ésta doctrina, y de las observaciones que seguirán, está en el principio fundamental de que "para la infalibilidad de la ciencia, aun tratándose de la ciencia divina, no se requiere, formalmente hablando, causalidad alguna sobre la cosa sabida".

Ese es un principio, no solamente filosófico, fundado en la distinción formal entre ciencia y causalidad, sino también un principio teológico, fundado evidentemente en que Dios conoce infaliblemente el pecado, sin ser causa de él.

Si, pues, la causalidad no se requiere formalmente para la infalibilidad de la ciencia, síguese que no es esencial para esa infalibilidad. Si no es esencial, es accidental. Siendo accidental, lo mismo da, para la cuestión de ciencia infalible, que exista que que no exista tal causalidad, y en caso de que la causalidad exista, lo mismo da que tal causalidad sea de un género o de otro, que sea causalidad infalible o causalidad falible.

Así, por ejemplo, para que yo vea de una manera infalible un objeto, lo mismo da que ese objeto haya sido causado por mí, como estas líneas que ahora acabo de escribir, o que haya sido causado por otro, como el cuaderno en que las escribo. Lo mismo da también que la cosa que veo infaliblemente, sea causada de una manera infalible o inimpedible, como el curso de los astros, que yo no puedo impedir; o que sea causada de una manera falible o impedible, como el crecer de las plantas o flores, que yo puedo impedir a mi placer, con solo darles un puntapié.

Universidad Pontificia de Salamanca

Hablando formalmente, la causalidad del cognoscente se requiere para que la cosa sea o exista, pero no para que sea conocida, pues lo mismo puede ser conocida, por el que la causó, como por el que no la causó.

Por eso de que la causalidad no se requiere formalmente para que la cosa sea conocida, sino para que la cosa sea o exista, síguese que, con tal que la cosa haya sido de hecho causada, ora haya sido causada infaliblemente, ora falible - mente, la cosa existe de hecho. Ahora bien, como según advierte Santo Tomás, todo lo que existe de hecho, existe infaliblemente, mientras existe; es evidente que todo lo que existe de hecho puede ser infaliblemente conocido tanto por el que lo causó, como por el que no lo causó, como conoce Dios el pecado, sin causarlo: y puede ser conocido infaliblemente por el mismo que lo causó, ora lo causase de una manera infalible, ora de una manera falible, como conoce Dios todos los efectos de la providencia general como las cosechas del campo a pesar de producirlas mediante mociones falibles o impedibles por la criatura.

En una palabra, puesto que la causalidad no se requiere formalmente para la ciencia divina en cuanto ciencia, solamente puede requerirse para la ciencia divina en cuanto causa. Por lo tanto, solamente se requiere para la ciencia divina de aquellas cosas que son causadas por Dios, y sabido es que Dios no causa el pecado.

Igualmente, puesto que la infalibilidad de caudalidad no se requiere formalmente para la infalibilidad de la ciencia divina en cuanto ciencia, esto es, para la infalibilidad de presciencia, síguese que solamente puede requerirse para la infalibilidad de la ciencia divina en cuanto causa. Por lo tanto, solamente se requiere para la ciencia divina de aquellas cosas que Dios causa con causalidad infaliblemente eficaz, y sabido es que las cosas causadas por Dios de una manera infaliblemente eficaz o inimpedible, no son todas las cosas, sino solamente las cosas pertenecientes a la providencia especial,

llamada también providencia predestinativa. Por donde se ve que, aunque la infalibilidad de causalidad, o la causalidad inimpedible, no se requiera formalmente para la infalibilidad de toda ciencia divina sobre lo contingente, puede requerirse y se requiere para la infalibilidad de tal ciencia divina, cual es la ciencia predestinativa, o ciencia directiva de la providencia especial, a la cual pertenecen tanto la predestinación como la reprobación.

328.- MOLINISTAS Y TOMISTAS EN CUANTO A LA INFALIBILIDAD DE LA CIENCIA DIVINA - LOS PRIMEROS SOLO INFALIBILIDAD DE PRESCIENCIA: ALGUNOS TOMISTAS SOLO DE CAUSALIDAD - LA RAIZ ESTA EN QUE LA MOCION DIVINA ES NECESARIA PARA EL SER - EQUIVOCACION MOLINISTA Y EXAGERACION DE ALGUNOS TOMISTAS - ENTRE EL CONCURSO Y LA PREMOCION INFALIBLE, CABE PREMOCION FALIBLE - DOS CLASES DE PREMOCION DIVINA, Y DOS CLASES DE INFALIBILIDAD DE LA CIENCIA DIVINA.- Si bien se considera, los Molinistas parecen haber reducido toda la infalibilidad de la ciencia divina a la infalibilidad de la ciencia, en cuanto ciencia, esto es, a simple infalibilidad de presciencia (5). Por eso los tomistas echamos en cara a los molinistas, como Santo Tomás echa en cara a los pelagianos, el haber reducido la certeza de la predestinación a la simple certeza de la providencia general.

En cambio, parece también que, desde Báñez acá, bastantes tomistas no admiten más infalibilidad de la ciencia divina que la fundada en infalibilidad de causalidad o de conexión, con lo cual vienen a dar a toda providencia la certeza propia de la providencia predestinativa.

En el sistema molinista se amplifica tanto la voluntad antecedente y la providencia general, que corre peligro de desaparecer, o de quedar reducida a muy poca cosa, la voluntad consiguiente y la providencia especial.

En el sistema de algunos tomistas se amplifica tanto la necesidad de voluntad consiguiente y de providencia especial,

que parece resultar completamente estéril, o quedar reducida a muy poca cosa, la voluntad divina antecedente o providencia general.

Como ya hemos indicado varias veces, todas estas diferencias de opinión sobre la ciencia divina nacen de la diferencia de opinión sobre el ser de los actos, pues lo que se requiere y basta para que algo sea, se requiere y basta para que sea conocido.

Para los molinistas ningún acto de la criatura, para ser, requiere moción divina infaliblemente eficaz. De ahí la consecuencia de que ninguna ciencia divina requiera infalibilidad de causalidad, sino solamente infalibilidad de presciencia.

Para muchos tomistas, todo acto libre de la criatura, para ser, requiere premoción infaliblemente eficaz. De ahí la consecuencia de que toda ciencia divina tenga infalibilidad de causalidad o de conexión, sin que quepa sobre nada infalibilidad de sola presciencia.

Molina sentó el principio de que todo acto libre puede hacerse sin premoción infaliblemente eficaz, y por lo tanto, toda ciencia divina carece de infalibilidad de causalidad, no existiendo más infalibilidad que la de presciencia.

Para oponerse por completo a esa doctrina de Molina, bastaba que los tomistas hubiesen dicho que no todo acto libre puede hacerse sin premoción infaliblemente eficaz, pues existen actos, como los de la providencia predestinativa, para los cuales no basta la premoción faliblemente eficaz; y por lo tanto, no toda ciencia divina carece de infalibilidad de causalidad, pues hay ciencia divina, como la ciencia predestinativa, para la cual no basta la infalibilidad de sola presciencia.

Pero esos tomistas, para oponerse más radicalmente aún al molinismo, prefirieron decir, sin necesidad alguna, que nin-

gún acto libre puede hacerse sin premoción infaliblemente eficaz, y por lo tanto, ninguna ciencia divina puede tener infalibilidad de presciencia, si no tiene infalibilidad de causalidad o de conexión.

De esa exageración de ciertos tomistas modernos, exageración que está más bien en las fórmulas que emplean, que en el sentido que intentan darles, y sobre todo, exageración completamente innecesaria para combatir al Molinismo, han nacido, a juicio nuestro, las dificultades particulares que presenta el tomismo moderno en la explicación de la línea del mal.

En admitir dos clases de premociones físicas, unas infaliblemente eficaces y otras faliblemente eficaces; y en admitir, en consecuencia, dos clases de infalibilidad de la ciencia divina, una que sea infalibilidad de causalidad y otra que sea infalibilidad de presciencia, está, a juicio nuestro, el futuro desarrollo y el verdadero porvenir del tomismo. Con ello se armonizan, además, los sistemas tomista y ligoriano, sin mezcla ni peligro alguno de Molinismo.

---

(1) "Sciendum est igitur, quod, cum omne agens agat inquantum est actu, oportet quod id quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente; et inde est quod omne agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum recipientis: unde, si principium activum sit materiale effectus ejus est in eo quasi materialiter, quia velut in virtute quadam materiali: si autem sit immateriale (y por lo tanto, cognoscente) activum principium, etiam effectus in eo immaterialiter erit. Dictum est autem supra, quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab altero secundum quod in eo immaterialiter recipitur: et inde est quod principia activa materialia non cognoscunt effectus suos, quia non sunt effectus sui in eis secundum quod cognoscibiles sunt: sed in principiis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt, quia immaterialiter. Unde omne principium activum immateriale cognoscit effectum suum. Inde est quod in libro De causis, propos. 8. a, dicitur quod inteligentia cognoscit id quod est sub se, inquantum est causa ejus. Unde cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit rerum cognitio". (De Veritate, q. 2, art. 3, tom. 14, pag. 352).

"Si igitur Deus aliquarum rerum est causa cum ipse secundum suam naturam sit intellectualis, similitudo causati sui erit in eo intelligibiliter. Quod autem in aliquo est per modum intelligibilem, ab eo intelligitur". (D. Thomas, Contra Gentes, lib. I, cap. 49).

"Ideas rerum, quae sunt, vel erunt vel fuerunt, determinantur ex proposito divinae voluntates" (D. Thomas, de Veritate, q. 3, art. 6).

NOTA : Recordar que dice Sto. Tomás ( ) que de lo que no es, ni fue, ni será, tiene Dios ideas quodamodo indeterminatas. Ahora bien: los tomistas admiten que Dios conoce los futuribles condicionados : los cuales exigen determinación de la voluntad, y sin embargo las ideas permanecen indeterminadas. Eso indica que la voluntad divina no determina a las ideas sino determinando la existencia del objeto: y que, sin ésta la idea sigue indeterminada, aun después de la determinación de la voluntad divina.

(2) "Praescientia Dei non importare universaliter habituadinem causae respectu eorum quorum est" (D. Thomas, Q. 6, de Veritate, art. 3). "Solum intendit B. Thomam eum non esse causam malorum . Propterea addidit particulam universaliter: unde potius ex hoc loco inferendum est scientia divina esse causam aliquorum, nempe bonorum. (Gonet, tom. I, pag. 369).

" Scit etiam (Deus) quaedam, quorum sua scientia non potest esse causa, sicut lmala". (D. Thomas, De Veritate, q. 2, art. 3).

" Praescientia ergo Dei, quia non importat universaliter causae habitudinem respectu horum quorum est, non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis tantum". (D. Thomas, de Verit. q. 6, art. 3).

(3) Ista propositio "tantum se extendit causalitas primi agentis, quantum se extendit ordinatio effectuum in finem" habet veritatem de ordinatione eorum quae cadunt sub providentia approbationis (linea boni), non autem de ordinatione eorum quae cadunt sub providentia concessionis et permissionis (linea mali)". (Ferrariensis, C. Gentes, lib. III, cap. 71, ed Sextili, pag. 412).

(4) " Et quod scientia ex ratione certitudinis suae requirat determinationem in scito (no dice sumat a, sino requirat in, como observa muy bien Cayetano) patet in scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum (Parece dar a entender que la ciencia de Dios respecto al pecado, es como nuestra ciencia respecto a las cosas de que no somos causa...).

Causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris: sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae

secundae. Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu, et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem ejus. Oportet enim invenire ad hoc quod sit certa scientia aliqua certitudinem in scito.

Patet etiam quod Deus ab aeterno, non solum vidit ordinem sui ad rem (con esto solo no bastaría para ver aquello que no es causa infalible, y sobre todo aquello de que no es causa, como el pecado) ex cujus potestate res erat futura (pues sin ese "ordo Dei ad rem" o causalidad divina nada podría ser futuro, ni el pecado mismo: aunque tampoco ese "ordo" basta para todo), sed ipsum esse rei intuebatur". (D. Thomas, I Sent., dist. 38, art. V).

(5) " Ex sola praescientia qua Deus praevidet eum, cui ea media vult, quibus reddatur praedestinatus, perventurum in vitam aeternam (qui tamen si vellet posset ea negligere, eis abuti, nec ad vitam pervenire) totam suam certitudinem habet divina praedestinatio". (Molina, Concordia, q. 23, a. I, et II, disp. I).

" Molina e contra, proprie loquendo, non assignat nisi unum solum caput divinae cognitionis, nempe: Caput idearum in mente divina". (Del Prado, lib. III, pag. 51).

" Decreta praedefinitiva sunt in duplici differentia; quaedam sunt praedefinitiva sive praevia et priora sola prioritate aeternitatis; alia sunt priora etiam prioritate causalitatis : decreta praevia prioritate tantúm aeternitatis admittunt omnes etiam opinionis scientiae mediae... Sed decreta praedefinitiva quae sunt priora, nedum prioritate aeternitatis, sed etiam prioritate causalitatis. . . stabiliuntur a Thomistis, et quae proinde vocavimus deinceps decreta Thomistica ". (Bancel, quaest, IV, art. I, paragh. I, tom. II, pag. 2).

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XXX

CONTINUAN LAS OBSERVACIONES SOBRE LA CIENCIA Y CAUSALIDAD DIVINAS

329.-OBSERVACIÓN OCTAVA : AMPLITUD DE LA INFALIBILIDAD DE PRESCIENCIA - CAUSALIDAD, NO SOLAMENTE EN EL MAL, SINO TAMBIEN EN EL BIEN.- DIFERENCIA GRANDE ENTRE CAUSALIDAD DIVINA Y CAUSALIDAD INFALIBLE.- Una cosa es la causalidad divina y otra la infalibilidad de la causalidad divina. La causalidad divina se extiende a todo lo bueno, y solamente no se extiende al pecado. En cambio, la infalibilidad de la causalidad divina, no solamente no se extiende al pecado, sino que tampoco se extiende a todo lo bueno; si por bueno se entiende la no posición de impedimento; solamente se extiende a lo bueno perteneciente a la providencia <u>especial</u>.

Por lo tanto, una cosa es comparar la infalibilidad de presciencia con la <u>causalidad</u> divina, y otra cosa es compararla con la <u>infalibilidad de causalidad</u> divina.

Si comparamos la infalibilidad de presciencia con la causalidad divina, hay que decir, como ya vimos en las observaciones segunda y tercera, que la presciencia y la causalidad son igualmente amplias con respecto al bien, y solamente la presciencia supera en amplitud a la causalidad con respecto al mal.

En cambio, si comparamos la infalibilidad de presciencia no con la causaliad, sino con la infalibilidad de causalidad, hay que decir que no tienen igual amplitud o extensión, no solamente con respecto al mal, pero ni siquiera con respecto al bien. La infalibilidad de presciencia se extiende a <u>todo</u>, lo mismo a todo lo bueno, que a todo lo malo. La infalibilidad de causalidad, no solamente no se extiende a nada malo, sino tampoco se extiende a todo lo bueno, si bajo la palabra "bueno" se incluye la no posición de impedimento.

Hay que decir, por lo tanto, con Sto. Tomás, que la infalibilidad de presciencia excede en extensión (latius patet) a la infalibilidad de causalidad (1) o infalibilidad predestinativa, no solamente en el mal, sino también en el bien. "Praescientia latius patet quam praedestinatio etiam in bonis".

Eso bueno en que la infalibilidad de presciencia es más extensa que la infalibilidad de causalidad, es todo aquello que es efecto propio o elícito de la providencia general, y no de la providencia especial; o lo que es lo mismo, todo aquello que es efecto de una premoción divina faliblemente eficaz, sin ser efecto de premoción divina infaliblemente eficaz; o lo que es lo mismo también, todo aquello sobre lo cual Dios no tiene voluntad consiguiente de fin, ni por lo tanto, voluntad de medios infaliblemente eficaces para el fin; sino que tiene solamente voluntad antecedente de fin con voluntad de medios falibles para ese fin.

No olvide el novicio tomista esa distinción entre causalidad divina e infalibilidad de causalidad divina.

Todos los tomistas convienen en que para todo bien hace falta causalidad divina, o premoción física de Dios. Pero no todos los tomistas convienen en que para todo bien haga falta infalibilidad de causalidad divina o premoción física infalible e inimpedible en cuanto a todo por la criatura.

Los tomistas que admiten que causalidad y causalidad infalible son cosas idénticas, admiten también que la infalibilidad de causalidad se extiende a todo bien, pues a todo bien se extiende la causalidad. En consecuencia tienen que decir y dicen que la única cosa en que la presciencia supera a la infalibilidad de causalidad es el mal.

En cambio, todo tomista que admita que causalidad y causalidad infalible no son cosas idénticas, y que Dios puede causar algo con causalidad falible, esto es, con moción o gracia

resistible de hecho por la criatura, tiene que admitir, si es lógico, que la infalibilidad de causalidad divina no se extiende a todo bien, y por lo tanto, que la infalibilidad de presciencia, la cual se extiende a todo, es más amplia que la infalibilidad de causalidad , no solamente respecto a lo malo, sino también respecto a algo bueno.

Excusado es repetir que, cuando decimos que existe causalidad falible o premoción falible, no se entiende que esa premoción sea falible en cuanto a todo, sino que es infalible en cuanto a ; pues toda moción divina es infalible en cuanto a conseguir el fin universal que es la gloria de Dios, aunque no toda moción divina sea infalible en conseguir el fin particular al cual esa moción está ordenada por su naturaleza y por voluntad antecedente de Dios. Si toda moción divina fuese infalible en cuanto a todo, o lo que es lo mismo, si causalidad divina e infalibilidad de causalidad divina (o de conexión divina) fuesen cosas indénticas, el pecado y la condenación serían cosas imposibles. De lo que alguno pudiera objetar sobre la permición divina, nos ocuparemos en el próximo capítulo.

330.- OBSERVACION NOVENA: LA PRESCIENCIA DEL PECADO Y LA CAUSALIDAD DIVINA.- Cuando se dice, como hemos visto en las observaciones anteriores, que cabe ciencia divina infalible sin causalidad divina, se entiende siempre sin causalidad divina respecto a la cosa sabida. Así, Dios tiene ciencia infalible del pecado, sin ser causa del pecado.

Pero aunque para saber infaliblemente una cosa, no se requiera formalmente o siempre haber causado esa cosa sabida, puede requerirse haber causado otra cosa sin la cual la cosa sabida no podría ser, ni por lo tanto, ser conocida.

Por lo tanto, si suponemos, como es verdad, que el pecado o mal moral no puede existir, sin que exista previamente un bien creado: si suponemos también, como también es verdad, que todo bien, para existir, exige previa causalidad o premoción

Universidad Pontificia de Salamanca

divina: síguese evidentemente que aunque, para conocer infalíblemente el pecado, no se requiera que Dios cause el pecado, se requiere, sin embargo, que Dios cause todo aquel bien, sin el cual el pecado no podría existir.

Ahora bien; para la existencia del acto pecaminoso se requieren previamente dos bienes. Primero, un sujeto capaz de pecar, el cual sujeto, como toda criatura de Dios, es de suyo algo bueno, y no malo. Segundo, una moción divina, la cual es también de suyo buena, y no mala, pero que sea moción torcible en su curso por la criatura.

De donde resulta que, aunque quepa ciencia infalible del pecado, sin causalidad divina sobre el pecado, no cabe sin causalidad divina productiva del sujeto que puede pecar, esto es, que pueda torcer la moción divina, y sin causalidad divina productiva de una moción buena, pero moción torcible por ese sujeto, que es lo que se entiende por moción causalmente falible.

Así se explica cómo la ciencia divina del pecado reúne dos caracteres: a) no es formalmente por causalidad divina sobre la cosa conocida: b) pero tampoco es sin causalidad divina, causalidad que es previa a la cosa conocida. No es formalmente por vía de causalidad, pero es posterior a la vía de causalidad libre de Dios, y por lo tanto, es ciencia libre (2).

331.- OBSERVACION DECIMA: TRES PROPOSICIONES MUY PARECIDAS, PERO MUY DISTINTAS - a) SIN PREVIA CAUSALIDAD: b) SOBRE LA COSA SABIDA: c) SIN CAUSALIDAD INFALIBLE.- Para penetrar, pues, las verdaderas relaciones que existen entre la ciencia divina y la causalidad divina, conviene fijarse, además de las dos proposiciones ya señaladas en nuestra observación primera, en las tres proposiciones siguientes:

a) No cabe ciencia divina sobre algo contingente sin previa causalidad divina.

b) No cabe ciencia divina sobre algo contingente sin pre

via causalidad divina sobre la cosa sabida.

c) No cabe ciencia divina sobre algo contingente sin previa causalidad divina infalible sobre la cosa sabida.

La primera de esas tres proposiciones es evidente para un tomista, y absolutamente universal, extendiéndose a todo lo contingente (presente, pasado, futuro y futurible), inclusive al mal moral o pecado (3).

En efecto, sin previa causalidad divina (y por causalidad divina previa siempre entendemos los tomistas la premoción física y determinada) nó puede existir nada bueno, esto es, nada que tenga razón de ser o de bien contingente. Y como, sin existir nada bueno, tampoco podría existir nada malo, pues el mal es posterior al bien, y se funda en él: resulta claro que, sin previa causalidad divina no puede existir nada malo. Ahora bien: como lo que no puede ser, tampoco puede ser conocido como siendo, ni aún por Dios mismo; síguese con evidencia que, sin previa causalidad divina, o antes de toda causalidad divina, nada contingente, ni bueno ni malo, puede ser conocido por Dios. Como la causalidad divina en la eternidad se llama decreto divino, síguese también con evidencia que, sin previo decreto divino, o antes de todo decreto divino, Dios no puede conocer nada contingente, o ningún acto libre de la criatura, trátese de acto bueno o de acto malo, trátese de acto futuro o de acto futurible.

La raiz de esa primera proposición está en aquel principio de Santo Tomás: "Todo conocimiento, aún el divino, es correlativo al ser; y de la misma manera que cada cosa se ha con respecto al ser, así se ha con respecto a ser conocida por Dios. "Sicut unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad divinam cognitionem".

En esa primera proposición, como ya lo hemos hecho notar varias veces, está la base eterna del tomismo contra el molinismo en la cuestión de si cabe o no en Dios la llamada Cien

cia Media de Molina. El que admita esa proposición, como la admite todo tomista, niega de raiz la Ciencia Media. En efecto, siendo completamente libre la causalidad divina sobre todo lo contingente, el que admita que no cabe ciencia divina sobre algo contingente sin previa causalidad divina, admite que toda ciencia divina sobre lo contingente es ciencia libre, y no ciencia Media: es ciencia posterior al decreto libre de Dios, y no ciencia anterior, como lo es la Ciencia Media de Molina.

La segunda proposición, tomada universalmente, o tal como suena, es evidentemente falsa, pues no puede aplicarse al pecado. Pero si se exceptúa el pecado, esa proposición segunda es verdadera. Sobre nada contingente, que tenga razón de bien, cabe ciencia infalible de Dios, no solamente sin previa causalidad divina, como decía la proposición primera, sino tampoco sin previa causalidad divina sobre la cosa conocida. Dios no puede conocer el bien contingente, sin que ese bien sea: y ningún bien puede ser presente, pasado, futuro o futurible sin previa acción divina causativa de ese bien.

La tercera proposición, tomada universalmente, es también falsa: no solamente porque hay que exceptuar el pecado, como había que exceptuarlo en la proposición segunda, sino porque hay que exceptuar también los actos buenos propios o elícitos de la providencia general, los cuales exigen causalidad divina, pero no causalidad divina infalible en cuanto a todo. Esa tercera proposición es solamente verdadera respecto a los actos propios o elícitos de la providencia especial o predestinativa, los cuales no solamente exigen causalidad divina, sino que exigen también infalibilidad de causalidad.

Por no distinguir bien esas tres proposiciones es por lo que ciertos teólogos no distinguen bien la línea divisoria entre el molinismo y el tomismo, y el que teman peligro de molinismo, donde no le hay.

332.- OBSERVACION UNDECIMA: ECUACION CON LA INTELIGENCIA DIVINA

Y CONEXION CON LA VOLUNTAD DIVINA - TODO ACTO DE LA CRIATURA TIENE ECUACION INFALIBLE CON LA INTELIGENCIA DE DIOS, PERO NO CONEXION INFALIBLE CON SU VOLUNTAD - LA RAIZ ESTA EN QUE UNICA INTELIGENCIA DIVINA, Y DOS VOLUNTADES - INTELIGENCIA INFALIBLE CON VOLUNTAD FALIBLE, PROVIDENCIA GENERAL - INTELIGENCIA INFALIBLE Y VOLUNTAD INFALIBLE, PROVIDENCIA ESPECIAL - AMBAS TIENEN INFALIBILIDAD DE INTELIGENCIA, PERO NO AMBAS DE VOLUNTAD.- De lo dicho se infiere que toda ciencia divina es infalible en cuanto ciencia, pero no toda ciencia divina es infalible en cuanto causa: o lo que es lo mismo, toda providencia divina es infalible con infalibilidad de ciencia, pero no toda providencia divina es infalible en cuanto a todo con infalibilidad de causalidad, o de orden.

Como infalibilidad de ciencia significa infalibilidad de ecuación entre la inteligencia del cognoscente y la cosa conocida; mientras que infalibilidad de causalidad o de orden significa infalibilidad de conexión entre la voluntad o acción del agente y el efecto de tal acción o voluntad, síguese evidentemente que todo lo que es (presente, pasado, futuro o futurible) está infaliblemente adecuado con la intéligencia divina; pero no todo lo que es está infaliblemente conexo con la voluntad divina consiguiente de fin.

La clave de esta observación gravísima, y sin la cual no tendría explicación la existencia del pecado y de la condenación de la criatura, está en la diferencia radical que existe entre la inteligencia divina y la voluntad divina con respecto a todos los actos o fines particulares de las criaturas.

La inteligencia divina no se divide en infalible y falible; sino que no hay más que una inteligencia divina, y ésa es infalible en todos sus actos. Como el acto de la inteligencia se llama ciencia, toda ciencia divina, en cuanto ciencia, es esencialmente infalible.

Universidad Pontificia de Salamanca

En cambio, la voluntad divina, y por lo tanto también, la providencia divina, son divididas por los teólogos en falibles o infalibles (esto es, en resistibles e irresistibles) respecto a la consecución del fin particular querido o intentado por la voluntad o providencia de Dios.

Así, hay una voluntad divina, llamada voluntad antecedente, y una providencia divina, llamada providencia general (y que Sto. Tomás suele llamarla simplemente providencia, distinguiéndola de la predestinación) las cuales, aunque infalibles en cuanto a la consecución del fin universal, que es la gloria de Dios, son falibles, esto es, resistibles de hecho por la criatura, en cuanto a la consecución del fin particular, que es la moralidad o la salvación de la criatura.

En cambio, hay otra voluntad divina, llamada consiguiente o absoluta, y otra providencia divina, llamada providencia especial (y que Sto. Tomás suele designar con el nombre de predestinación), las cuales son infalibles, esto es, irresistibles de hecho por la criatura, en cuanto a todo fin, incluso el fin particular.

Como el querer de Dios es obrar o causar, y las voliciones o decretos eternos no son otra cosa que la preparación de las mociones temporales, como las mociones temporales no son, a su vez, sino la ejecución de los decretos eternos; síguese que si hay dos voluntades o voliciones divinas, una falible y otra infalible, habrá también dos clases de mociones temporales, unas faliblemente eficaces, y las otras infaliblemente eficaces.

Ahora bien: como en toda providencia divina entran la inteligencia y la voluntad divina, es claro que, si hay dos voluntades divinas, habrá también dos clases de providencia divina. Por lo tanto habrá una providencia divina en que entran la inteligencia divina infalible con la voluntad divina falible; y otra providencia en que entren la inteligencia di-

Universidad Pontificia de Salamanca

vina infalible con la voluntad divina infalible.

La primera se llama providencia general, y la segunda providencia especial.

Porque la primera consta de inteligencia infalible con voluntad falible, tiene que tener y tiene infalibilidad de ciencia sin infalibilidad de causalidad.

Porque la segunda consta no solamente de inteligencia infalible, sino también de voluntad infalible, tiene que tener y tiene no solamente infalibilidad de presciencia sino también infalibilidad de causalidad.

La doctrina, pues, de que cabe en Dios infalibilidad de presciencia sin infalibilidad de causalidad, y por consiguiente, la doctrina de que todo lo contingente está perfectamente adecuado con la inteligencia divina sin que todo esté infaliblemente conexo con la voluntad divina lejos de ser doctrinas chocantes para un tomista, son una simple consecuencia de la división de la voluntad divina en antecedente y consecuente, o en falible e infalible. Mejor dicho son un corolario de estas dos verdades reunidas: a) la voluntad divina o la causalidad divina no es siempre y en todo infalible: b) pero la inteligencia divina o la ciencia divina es siempre y en todo infalible.

El que afirme que toda ciencia divina sobre lo contingente es infalible con infalibilidad de causalidad o de conexión, ese tiene que afirmar, si es lógico, que toda causalidad divina, o moción divina o gracia divina, son infaliblemente eficaces "ab intrinseco", o infaliblemente ineficaces "ab intrinseco". Esa es, en el fondo, la negación de la gracia verdaderamente suficiente. Es la negación de la providencia general. Es abrir el camino al Jansenismo.

Igualmente, el que afirme que ninguna ciencia divina es infalible con infalibilidad de causalidad, ése tiene que afirmar que ninguna causalidad divina, o moción divina, o

gracia divina, es infaliblemente eficaz "ab intrinseco", sino que todas son eficaces o ineficaces "ab extrinseco", o en virtud de la presciencia divina. Esa es la negación de la gracia "ab intrinseco" eficaz. Eso es caer en el Molinismo.

Por eso, en admitir que hay ciencia que tiene en cuanto a todo infalibilidad de presciencia sin tener en cuanto a todo infalibilidad de causalidad, y que hay también ciencia divina que tiene infalibilidad de causalidad juntamente con infalibilidad de presciencia, consiste a juicio nuestro la verdadera interpretación de la doctrina tomista, y la clave de todos los futuros desarrollos del tomismo, como sistema verdaderamente medio entre los dos polos opuestos del molinismo y del jansenismo.

---

(1) "Ad tertium dicendum quod praescientia accipitur contra praedestinationem divisa, quantum ad ea in quibus praescientia praedestinationem excedit (esto es, en cuanto aquellas cosas que son previstas, pero no predestinadas: no respecto a aquellas cosas que son, a la vez previstas y predestinadas): non autem excedit praescientia praedestinationem in malis solum, si praedestinatio stricte accipiatur; sed etiam in omnibus bonis quae non fiunt sola virtute divina: unde ratio non sequitur". (De Veritate, q. 12, art. 10, ad 3).

NOTA. - a) los efectos propios de la predestinación son a solo Deo; b) por lo menos se equivocan los Salmanticenses al poner como efecto de la predestinación todo bien).

(2) " Licet Deus alicua cognoscat quae non causat, (o conoce infaliblemente lo que no causa infaliblemente, como la no posición de un impedimento), ut peccata et entia rationis, illa tamen non cognoscit nisi in effectibus ab illo causatis, vel causalibus, et sic omnia cognoscit in seipse tanquam in causa, vel mediate vel immediate". (Gonet, tom. 1, pag. 337).

" Mala sive phyisica, sive moralia, scilicet peccata, quae sunt etiam privationes, Deus ea cognoscit in formis oppositis; formas autem oppositas, cum sint eorum causa, cognoscit in se ut in causa; et sic verum manet quod Deus alia a se cgnoscat in se ut un causa, sive mediate, sive immediate". (Billuart, diss. 5, art. IV, tom. I, pag. 174).

" Peccatum cum sit privatio non cognoscitur in se, sed in forma opposita". (Id. ib., art. II, pag. 163).

NOTA : - Essentia peccati cognoscitur in forma opposita : sed ejus existentia seu futuritio cognoscitur in subjecto priva-

Universidad Pontificia de Salamanca

to forma, non in causatione. (P. Marín).

" Cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis affectibus, unumquodque sicut est in sua natura distinctum cognoscens; oportet quod omnes negationes et privationes opositas cognoscat, et omnes contrarietates in eis repertas". (D. Thom., De Veritate, q. 3, art. XV).

(3) " Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscit in virtute causae, cum ipse sit iuniversale essendi principium . . . Cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem ... Et sic remanet causalitas in causa prima, quae est Deus, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit". (Contra Gentes, I, cap. 68).

" Cognitio Dei est de rebus omnibus per causam : se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit ". (Ib. ib.).

" Deus voluntates nostras, sicut et alios suos effectus, cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi". (Contra Gentes, lib. 3, cap. 56).

" Deus enim non alio se cognoscit et creaturam, sed omnia in sua essentia sicut in prima causa effectiva"; (D. Thomas, ad Coloss. I, lect. 4).

" Haec autem Deum cognoscere ostendit per hoc, quod in cordibus hominum operatur; et sic occulta cordium quasi suos effectus cognoscit". (S. Thom. in Tob. 12, lect.2).

" Secundum quod causat, sic et cognoscit; quia scientia ejus est causa rei ". (D. Thom. I, q. 57, art. II).

" Nullum esse futurum contingens independenter a determinatione primae causae, quia prima causa manente indeterminata, nulla causa secunda est determinata". (Billuart, dissert. V, art. IV, tom. I, pag. 177).

NOTA: - Pero hay determinación falible e infalible y la causa segunda puede determinar defective la determinación falible de la primera.

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XXXI

RELACIONES ENTRE LA CIENCIA DIVINA Y LA PERMISION DIVINA DEL PECADO

333.- UNA OBJECION TOMADA DE LA PERMISION DIVINA.- Quizá algún lector objetará que, en esas once observaciones de los dos últimos capítulos, parecemos confundir la causalidad divina con la permisión divina, y en consecuencia, parecemos también confundir la infalibilidad de conexión, que puede existir sin causalidad, con la infalibilidad de causalidad.

Concedemos, se nos dirá, que no todo acto está conexo con una causalidad divina infalible, como aparece claro en el pecado. Pero negamos que haya acto alguno, incluso el pecado, que no esté conexo, por lo menos, con una permisión divina infalible. Ahora bien; como la permisión divina, sin ser verdadera causalidad, es unverdadero acto de la voluntad divina, síguese que no hay acto alguno contingente, ni aun siquiera el pecado, que no esté infaliblemente conexo con la voluntad divina, al menos, con la voluntad permisiva. Por lo tanto, toda ciencia divina tiene, además de la infalibilidad de presciencia, infalibilidad de conexión, aunque no tenga, cuando se trata del pecado , infalibilidad de causalidad.

334.- RESPUESTA: PERMISION INFALIBLE Y PERMISION FALIBLE - DOS VOLUNTADES, DOS CAUSALIDADES, DOS PERMISIONES DIVINAS.- En el tratado de la voluntad divina, examinaremos, Dios mediante, de una manera extensa la doctrina de Santo Tomás sobre la naturaleza de la permisión divina, o de llamada voluntad permisiva, y esperamos que entonces han de quedar resueltas esa y otras objeciones similares, no solamente con claridad, sino también de raiz.

Por ahora basta observar que así como la voluntad divina, y la providencia divina, se dividen en infalibles y falibles, así también tienen que dividirse en infalibles y falibles,

Universidad Pontificia de Salamanca

no solamente las mociones divinas, sino también la permisión divina, pues tanto la moción como la permisión son actos integrantes de la providencia divina, y efectos de la voluntad divina.

Por lo tanto, así como, según ya advertimos (331), hay que distinguir bien entre hacerse unacosa con causalidad divina y hacerse con causalidad divina infalible; así también hay que distinguir bien entre hacerse una cosa con permisión divina, y hacerse con permisión fdivina infalible, esto es, con permisión de la cual se siga infaliblemente el que se haga lo permitido, y no lo contrario. San Agustín y Stó. Tomás han afirmado que nada malo se hace sin permisión divina: pero no han afirmado jamás que nada malo se haga sin permisión divina infalible.

Así, pues, no confundimos la causalidad con la permisión, ni la volutad aprobativa con la voluntad permisiva: sino simplemente dividimos la permisión o la voluntad permisiva en falible e infalible, exactamente como dividimos en infalible y falible la causalidad ó la voluntad aprobativa de Dios.

En consecuencia, así como afirmamos que nada bueno se hace sin previa causalidad divina, pero sí puede hacerse algo bueno sin previa causalidad divina infalible: igualmente, y por la misma razón, afirmamos que nada malo se hace sin previa permisión divina; pero sí puede hacerse algo malo sin previa permisión divina infalible, esto es, infaliblemente conexa con que se haga eso malo.

335.- EVOLUCION DEL TOMISMO EN ESTA CUESTION - BAÑEZ, LEMOS Y ALVAREZ: TEXTO DE BILLUART.- La cuestión de si la providencia divina, y por lo tanto, la cuestión de si la permisión divina, deben o no dividirse en infalibles y falibles, ha sufrido insensiblemente una evolución, desde Báñez acá, dentro del tomismo, evolución de cuyo alcance no parecen haberse dado suficiente cuenta algunos tomistas de hoy día.

Universidad Pontificia de Salamanca

Báñez, Lemos y Alvarez defendieron la opinión de que toda providencia divina era infalible en cuanto a todo, incluso en cuanto a la consecución de todo fin particular. Como la permisión es uno de los actos integrantes de la providencia divina, fueron lógicos en defender también que toda permisión divina era infalible, de tal manera que, puesta la permisión divina, infaliblemente se seguía que la criatura hiciese el pecado permitido.

La mayoría de los tomistas posteriores, siguiendo al Ferrariense, creyeron con razón que era más conforme a la mente de Santo Tomás el defender que no toda providencia divina era infalible en cuanto a todo; sino que, por el contrario, la providencia general era falible en cuanto a que la criatura pusiese o no pusiese impedimento a la consecución del fin particular.

Una vez dado ese primer paso, la lógica exigía dar un segundo paso, defendiendo también que no toda permisión divina era infalible, sino que la permisión debía dividirse exactamente como la providencia, en falible e infalible. Ese segundo paso, aparece ya bastante transparentemente en algunos tomistas anteriores a Billuart, pero Billuart tiene la gloria de haber dado ese paso de una manera explícita, como se ve por el texto siguiente.

" Instabis. Istud decretum denegandi auxilium ad vitandum peccata non habet infallibilem connexionem cum peccato: ergo . . . Prob. ant. Si haberet infallibilem . . . Respondeo, nego antecedens. Ad probationem distingo: Si haberet etc. voluntas destituta hujusmodi auxilio deberet semper peccare, in iis casibus in quibus propter malas dispositiones exigit ut, juxta communes Providentiae leges, moveantur ad actum conjunctum cum defectu, concedo; in casibus in quibus id non exigit, nego". (Billuart, tom. I, diss. VI, art. IV, pag. 193).

Universidad Pontificia de Salamanca

Cualquiera que lea con atención ese texto de Billuart, verá afirmadas en él las cuatro cosas siguientes :

Primera: que no toda permisión divina está infaliblemente conexa con el pecado, sino que hay también permisiones faliblemente conexas.

Sefunda: que para que una permisión divina esté infaliblemente conexa con el pecado, hace falta que preexista en la criatura un defecto actual, el cual defecto exija connaturalmente la negación de la gracia, esto es, la permisión.

Tercera, que sin ese defecto actual, exigitivo de moción a lo material del pecado, la permisión divina es falible, esto es, no está infaliblemente conexa con la existencia del pecado.

Cuarta, que por lo tanto, la primera permisión, esto es, la permisión del primer defecto actual de una criatura, no puede ser permisión infalible, o permisión infaliblemente conexa con la existencia de tal defecto, ni por lo tanto, con la existencia del pecado.

336.- STO. TOMAS Y BILLUART RESPECTO A LA PERMISION.- Esas cuatro cosas que ahí indica Billuart, las había ya enseñado Sto. Tomás.

En efecto, al tratar de la voluntad divina permisiva en general, el Santo Doctor afirma expresamente que, aun después de la permisión divina, la criatura puede hacer lo contrario de lo permitido. "Potest fieri contrarium ejus quod permissum est". (cf. infra nº 344).

Igualmente, al comparar Sto. Tomás el impedimento actual por parte de la criatura con la negación de la gracia por parte de Dios, o lo que es lo mismo con la permisión, afirma que la segunda nunca existe o tiene efecto, si no se supone la primera;. "Secundum non est nisi ex suppositione primi".

En fin, al tratar de la gracia divina en general, no solamente había ya afirmado que está en la potestad de la criatura el impedir el efecto de la gracia o moción divina, sino el impedirla y el no impedirla; sin más diferencia que, cuando se trata de la naturaleza caída, eso de no impedir el curso de la gracia, esto es, de no pecar, no puede durar largo tiempo (non diu) sin gracia habitual.

Esa doctrina de Sto. Tomás, expuesta con claridad por Capreolo y el Ferrariense, y algo oscurecida en algunos tomistas posteriores a causa de las disputas con los molinistas, vino a ser de nuevo defendida por Billuart, no solamente en el texto ya citado, sino también en aquel otro texto donde advierte que el impedimento puesto por la criatura es anterior a la negación de la gracia, no solamente en algún género de causalidad, sino "simpliciter" anterior.

Es más: Billuart llega a afirmar que jamás ni por sueño se les ocurrió a los tomistas opinar lo contrario, a pesar de existir en muchos tomistas anteriores a Billuart, y aún quizá en Billuart mismo ciertas fórmulas que pudieran interpretarse en ese sentido. Mientras la criatura no ponga a la moción al bien honesto un impedimento actual que puede de hecho no poner, no cabe que Dios mueva a lo material del pecado, ni por lo tanto, cabe permisión divina ni nada divino infaliblemente conexo con el pecado.

Por lo tanto, no negamos que exista permisión divina infalible, como existe voluntad divina infalible, y providencia divina infalible. Lo que sí negamos es que toda permisión divina sea infalible, como negamos que sea infalible toda voluntad divina, toda providencia divina o toda moción divina. En una palabra, negamos que sea infalible la permisión, si no supone ya en la criatura un defecto actual. De donde se deduce que tiene que haber, por lo menos, una permisión falible, y es la permisión del primer defecto actual, sin el cual no puede exístir el primer pecado de una criatura . El primer pecado o el primer defecto actual consti

tuye para una criatura el comienzo de la línea del mal; y el comienzo de la línea del mal no puede tener conexión infalible con nada divino.

337.- S. AGUSTIN Y STO. TOMAS RESPECTO AL COMIENZO DE LA VIA DEL MAL - DESVIACIÓN DE LAMOCION DIVINA POR LA CRIATURA.- En los principios de San Agustín y de Sto. Tomás se comprende muy bien que un pecado posterior sea pena de un pecado anterior, y que, con solo que Dios lo permita, el segundo pecado se siga infaliblemente del primero. Se comprende también que, aun en el primer pecado, la consumación del pecado, que se verifica en el acto del consentimiento o elección, y que se llama pecado formal, sea consecuencia infalible, con solo que Dios lo permita, del principio o comienzo del pecado, que es lo que llama Santo Tomás defecto actual de atención a la regla de moralidad, y que se verifica en el juicio práctico de la inteligencia (1) que precede inmediatamente al consentimiento o elección de la voluntad.

Lo que no se comprende en la doctrina de San Agustín y Sto. Tomás, ni creemos que cabe dentro del verdadero sentido teológico y aun cristiano, es que el primer pecado, o mejor dicho, el comienzo del primer pecado, que es el primer defecto actual de una criatura, esté infaliblemente conexo con la permisión divina ni con nada divino.

Para San Agustín, como para Sto. Tomás, el comienzo de la vía del mal o del pecado no puede estar en Dios, sino en la voluntad de la criatura. La moción divina, sin la cual no cabe acto alguno, sale de Dios y pasa por la criatura; pero esa moción divina, considerada en sí misma, o considerada en cuanto sale de Dios, no tiene aún conexión alguna, y mucho menos conexión infalible, con el pecado. Esa conexión, como lo reconocen la mayoría de los tomistas, la adquiere la moción divina al pasar por la voluntad de la criatura, en cuanto que la criatura, libremente y pudiendo de

hecho no hacerlo, tuerce o desvía el curso de la moción divina, privándola del orden al bien honesto, orden que la moción tenía al salir de Dios, y orden en cuya privación consiste el pecado o está el origen del pecado.

De esa manera, y solamente de esa manera, parece poder salvarse aquel principio fundamental de Sto. Tomás, repetido por todos los tomistas, de que lacausa primera del pecado es la criatura, y no Dios. Si, en el orden temporal o de ejecución, Dios promoviese a la criatura a lo material del pecado, antes que la criatura se hubiese determinado a lo formal, esto es, antes que la criatura hubiese puesto el defecto actual de no considerar la razón de honesto: o si, por consiguiente, en el orden eterno o de intención, Dios decretase mover a la criatura a lo material del pecado, antes de prevar que la criatura se determinaría a lo formal, esto es, antes de prever el defecto actual de la criatura, entonces habría que confesar que era Dios, y no la criatura, la causa primera del pecado o defecto, por seño del comienzo del pecado. Así lo reconocen la mayor parte de los tomistas, sobre todo aquellos que han temido que defender al tomismo no sólo contra el molinismo sino también contra el jansenismo.

En una palabra, toda moción divina, antes de ser torcida o desviada por la criatura, es moción al bien honesto: pero si esa moción al bien honesto es moción faliblemente eficaz, como lo son todas las mociones de la providencia general, Dios deja en manos de la criatura el poder actual de torcer o no torcer el curso de esa moción, o como se dice ordinariamente, el poder actual de resistir o de no resistir a la moción o gracia de Dios.

Eso de dejar en manos de la criatura el poder actual de resistir, lo cual solamente sucede en las mociones faliblemente eficaces, es lo que se llama permisión de la providencia general: pero tal permisión, antes que la criatura

Universidad Pontificia de Salamanca

haya comenzado a resistir o haya puesto ya el defecto actual, es permisión falible, pues de tal permisión no se sigue infaliblemente ni que la criatura resistirá, ni que no resistirá; solamente se sigue infaliblemente que la criatura tiene el poder de hecho (esto es, la potencia ya actualizada por la premoción, y no solamente la pura potencia) de no poner impedimento o de ponerlo al curso de la moción al bien honesto ya incoado por la premoción de Dios.

En cambio, una vez que, en el curso de esa moción y movimiento al bien honesto, la criatura pone el defecto actual de dejar de mirar al bien honesto sin dejar de mirar al bien deleitable o al bien común; entonces es cuando, con solo que Dios continúe moviendo connaturalmente, esto es, con solo que Dios mueva a la criatura según la disposición actual defectuosa en que se encuentra, sin darla gracia especial o gracia infaliblemente eficaz para quitar esa mala disposición, se sigue infaliblemente el pecado. Ese mover connaturalmente, o ese no dar gracia especial, es lo que se llama también permisión; pero es ya una permisión, que por suponer en la criatura el defecto actual de no mirar a la regla de la moralidad, está infaliblemente conexa con el pecado. De esa manera se ve cómo la permisión divina puede ser falible o infalible, según no suponga aún, o suponga ya, el defecto actual de la criatura.

338.- UN EJEMPLO INDICADO POR STO. TOMAS.- Tenemos un ejemplo análogo de lo dicho sobre la permisión del pecado, en el hecho vulgar de no dar la mano a otro para que no se caiga. Ese !"no dar la mano", puede entenderse en dos sentidos: a) no dar la mano a otro antes que haya tropezado, esto es, antes que haya perdido el equilibrio que es el comienzo del caerse: b) no darle la mano, después de haber ya tropezado, o de haber perdido el equilibrio y estar, por lo tanto, comenzando a caerse.

Universidad Pontificia de Salamanca

En el primer caso, el no dar la mano al otro, no está infaliblemente conexo con que se caiga. En el segundo caso lo está: pues una vez que ha perdido el equilibrio, se caerá infaliblemente con solo no darle la mano, o no prestarle auxilio, esto es, con solo permitir que se caiga.

Analogamente, la permisión divina de que una criatura caiga en el pecado, puede considerarse en dos sentidos: a) antes que esa criatura haya puesto ya el defecto actual de no mirar a la regla de la razón, esto es, antes que haya comenzado a caerse, pues ese defecto actual es como el dintel o pórtico del pecado, sin ser todavía pecado formal: b) después que ya ha puesto el defecto actual.

En el primer caso, la permisión divina de que una criatura peque, no está infaliblemente conexa con el pecado: en el segundo caso lo está.

339.- APLICACION DE ESE EJEMPLO A TRES ESTADOS DE LA NATURALEZA.- A la vez, ese ejemplo de no dar la mano a otro para que no se caiga, puede servir para distinguir bien la falibilidad o infalibilidad de la permisión, según se trate de una naturaleza íntegra o sana y de una naturaleza caída o enferma.

En efecto, de no dar la mano para que no se caiga a un hombre sano y robusto, antes de que haya tropezado o comenzado a caerse, no se sigue que se caerá pronto, ni que se caerá más tarde, pues un hombre sano y robusto puede pasar sin caerse no solamente un poco tiempo, sino también largo tiempo.

En cambio, de no dar la mano a un hombre enfermo o débil, cuando todavía no ha comenzado a caerse, no se sigue infaliblemente que se caerá enseguida, o al primer paso que dé: pero sí se sigue que no estará mucho tiempo andando sin caerse, o que no recorrerá, sin caerse, un largo camino que exija las fuerzas de un hombre sano.

En fin, de no dar la mano a uno que ya ha tropezado y

Universidad Pontificia de Salamanca

perdido el equilibrio, se sigue infaliblemente que se caerá, y que se caerá inmediatamente, ora se trate de un hombre enfermo, ora de un hombre sano.

Análogamente, de la permisión divina de que una criatura caiga en el pecado, si se trata de una criatura en estado de naturaleza íntegra, y antes de que haya puesto el defecto actual, no se sigue infaliblemente que esa criatura pecará pronto, ni que pecará más tarde; pues una naturaleza íntegra, aun sin gracia especial (que es en lo que consiste la permisión) puede evitar el pecado, no solamente por poco tiempo, sino también por largo tiempo.

En cambio, en una naturaleza enferma o debilitada, como quedó nuestra naturaleza por el pecado original, se sigue infaliblemente de la simple permisión divina, aun antes de puesto defecto alguno, que esa naturaleza no estará largo tiempo (diu) sin pecar; pero no se sigue que caerá enseguida, pues un enfermo puede, sin ayuda especial, dar algunos pasos sin tropezar ni caer, en camino fácil, aunque no el recorrer largo camino ni moverse mucho tiempo.

En fin, si suponemos que ya está puesto el defecto actual, que es como el comienzo de la caída, entonces de la simple permisión divina se sigue infaliblemente que esa criatura pecará, y que pecará enseguida, lo mismo que se trate de una naturaleza enferma, que de una naturaleza sana.

340.- EL LENGUAJE ORDINARIO Y LA PERMISION.- Es cierto que en el lenguaje ordinario, tanto de los teólogos como de los simples fieles, acostumbramos a decir que la voluntad divina se cumple siempre: que la providencia divina nunca falla: que la permisión divina basta para que caigamos en pecado.

Eso proviene de que, en el lenguaje ordinario, entendemos por voluntad divina la voluntad perfecta, esto es,

la voluntad absoluta o consiguiente, la cual es cierto que se cumple siempre: y entendemos por providencia la providencia especial, fundada en esa voluntad absoluta o consiguiente, la cual providencia es cierto que nunca falla: y entendemos por permisión la permisión también absoluta, o consiguiente a un previo defecto nuestro, la cual es cierto que va infaliblemente seguida del pecado.

Pero eso no quita el que exista en Dios una verdadera voluntad, cual es la voluntad antecedente, la cual no siempre se cumple: eso no quita el que haya en Dios una verdadera providencia, cual es la providencia general, la cual puede fallar en la consecución de los fines particulares: eso no quita el que exista en Dios una verdadera permisión, cual es la permisión que acompaña a la voluntad consiguiente de medios faliblemente eficaces, y que es consecuencia de la voluntad antecedente del fin particular, y efecto de la providencia general, la cual permisión no está infaliblemente conexa con que se haga lo permitido, pues puede de hecho hacerse lo contrario. "Potest fieri contrarium ejus quod permissum est".

341.- UNA INSTANCIA: LA PERMISION DEL PECADO Y LA VOLUNTAD CONSIGUIENTE DE DIOS.- Alguno podrá instar todavía diciendo, que la permisión divina, como enseña Santo Tomás, pertenece a la voluntad consiguiente. Ahora bien; como la voluntad consiguiente de Dios se cumple infaliblemente, parece seguirse que también debe cumplirse infaliblemente toda permisión divina, y que por lo tanto, puesta una permisión divina, debe cumplirse infaliblemente, aunque libremente, lo permitido, que es el pecado.

342.- RESPUESTA: DIFERENCIA ENTRE CUMPLIRSE LA PERMISION Y CUMPLIRSE LO PROMETIDO - LA PERMISIÓN SE CUMPLE SIEMPRE, AUN HACIENDO LO CONTRARIO DE LO PERMITIDO.- La permisión, como enseña Sto. Tomás, es uno de los cinco signos de voluntad divina, o de las cinco voluntades de signo, que los teó-

logos suelen distinguir en Dios, y que se llaman: a) precepto: b) consejo: c) prohibición: d) permisión: e) operación. De esos cinco signos; los tres primeros corresponden a la voluntad antecedente de Dios, y los dos últimos a la voluntad consiguiente.

Concedemos, pues, que la permisión divina corresponde a la voluntad consiguiente. Concedemos también que la voluntad consiguiente de Dios se cumple infaliblemente. Concedemos, por lo tanto, que también se cumple infaliblemente la permisión divina. Pero una cosa es que se cumpla infaliblemente la permisión lo cual es verdad, y otra muy distinta es, que se cumpla infaliblemente lo permitido, lo cual no es verdad, como vamos a ver.

Para entender bien eso, hay que fijarse bien, como lo advierte Sto. Tomás, en que la permisión considerada por parte del acto permitido, no es voluntad verdadera, o voluntad de beneplácito: sino mera voluntad metafórica o voluntad de signo. Por eso de que la permisión, considerada en cuanto a la cosa permitida, no es verdadera voluntad divina, no se sigue infaliblemente el que la cosa permitida se haga o deje de hacerse.

Pero aunque la permisión, considerada por parte de la cosa permitida, no sea voluntad de beneplácito, implica una verdadera voluntad consiguiente de beneplácito, no respecto a la cosa permitida, sino respecto a la persona a quien tal cosa se permite. Esa voluntad consiguiente de beneplácito respecto a la persona, consiste no en que la cosa permitida se haga o deje de hacerse: sino en que la persona tenga facultad actual de hacer o de no hacer la cosa permitida, lo cual se cumple siempre e infaliblemente ora esa persona haga lo permitido, ora haga lo contrario, pues siempre se cumple que tiene, recibida de la voluntad consiguiente de Dios, la facultad actual de hacer lo uno o lo

Universidad Pontificia de Salamanca

otro.

Así, pues, de que la permisión divina corresponda a la voluntad consiguiente, se sigue infaliblemente que se cumplirá la permisión, pero no se sigue infaliblemente que se cumplirá lo permitido.

En efecto, a pesar de la permisión, o mejor dicho, en virtud de la permisión misma, la persona puede hacer lo contrario de lo permitido, pues ora haga la cosa permitida, ora haga la contraria, siempre obra según la permisión, y siempre se cumple todo lo que esa permisión tiene de voluntad divina verdadera, o de voluntad de beneplácito. La permisión, repetimos, en lo que tiene de verdadera voluntad divina, no mira a que la cosa permitida se haga o no se haga, sino a que la persona, a quien se permite, tenga facultad actual de hacerla y de no hacerla.

343.- OBRAR CONTRA LA VOLUNTAD DIVINA, FUERA DE ELLA, O SEGUN ELLA - VOLUNTAD ANTECEDENTE: CONSIGUIENTE: PERMISION: LO PERMITIDO.- Para apreciar, pues, con exactitud la doctrina de Sto. Tomás sobre si todos los actos de la criatura están infaliblemente conexos con la voluntad divina, o si, por el contrario, puede la criatura hacer algo contra la voluntad divina, o fuera de ella, es necesario dividir la voluntad divina en voluntad de beneplácito y voluntad de signo: es necesario también subdividir la voluntad de beneplácito en antecedente y consiguiente: es necesario, en fin, respecto a la voluntad de signo, distinguir entre la permisión y lo permitido.

De dondo resulta que hace falta distinguir bien entre sí las cuatro cosas siguientes: a) voluntad antecedente de beneplácito: b) voluntad consiguiente de beneplácito: c) la permisión: d) lo permitido.

Respecto a lo primero, esto es, respecto a la voluntad divina antecedente, la criatura no solamente puede hacer algo fuera de ella, sino también contra ella. Todo pecado es contra

la voluntad antecedente de Dios. Como el precepto, el consejo y la prohibición son signos correspondientes a la voluntad antecedente, la criatura puede de hecho obrar contra los preceptos, los consejos y las prohibiciones de Dios.

Respecto a lo segundo, esto es, respecto a la voluntad consiguiente, la criatura no puede hacer nada contra ella, pero puede hacer algo, que no sea según ella, sino que sea fuera de ella. El pecado no es contra la voluntad divina consiguiente, ni tampoco según ella; pero es fuera de ella. Con voluntad consiguiente Dios ni quiere que se haga el pecado, ni quiere que nó se haga: solamente quiere el no querer ni lo uno ni lo otro, o lo que es lo mismo, solamente quiere el permitir o dejar que la criatura obre según le plazca a su voluntad defectible.

Respecto a lo tercero, esto es, respecto a la permisión divina, la criatura nada puede hacer ni contra ella, ni fuera de ella, sino todo se hace según ella: pues ora se haga lo permitido, ora se haga lo contrario, siempre se obra según la permisión, la cual, como ya dijimos, mira directamente a la persona a quien se permite, no a la cosa permitida, y envuelve la facultad actual de que la persona haga una cosa o haga su contraria.

En fin, respecto a la cuarta cosa, que es lo permitido, la criatura puede, no solamente hacer algo fuera de ello, sino también hacer algo contra ello, haciendo lo contrario de lo permitido. "Potest fieri contrarium ejus quod permissum est".

Por lo tanto, la permisión divina no tiene jamás de suyo conexión infalible con que se haga lo permitido, esto es, con el pecado. La infalibilidad de conexión, cuando algunas veces existe, entre la permisión y el pecado, no viene de la permisión, sino del estado actual defectuoso en que ya se encuentra por voluntad propia una criatura, el

cual estado actual defectuoso hace que, con solo que Dios no le dé moción o gracia especial para quitar ese estado, que es lo que se llama permitir, la criatura infaliblemente caiga en el pecado. Pero, si prescindimos de todo estado actual defectuoso, o de todo defecto actual, la permisión divina, que no es sino la negación de gracia especial, no tiene conexión alguna en que se haga el pecado, pues puede de hecho hacerse lo contrario de lo permitido. "Potest fieri contrarium ejus quod per missum est".

344.- TEXTOS CONFIRMATIVOS DE STO. TOMAS.- Toda esta doctrina sobre la permisión divina, que explicaremos más latamente en el tratado de la voluntad divina, la enseña expresamente Sto. Tomás en un artículo magistral dedicado "ex profeso" a esta cuestión, y del cual entresacamos los textos siguientes:

"Sed permissio pertinet ad causam (no al efecto, para que se haga o no se haga), quae voluntati consequenti subjicitur, ut sit potens deficere et non deficere: cujus tamen effectus, scilicet deficere, non pertinet ad voluntatem consequentem neque antecedentem, sed tamen pertinet ad causam illam cujus est permissio facultatem respiciens.

"Unde praeter permissionem non fit , quod fit praeter voluntatem consequentem:

"Unde praeter permissionem nihil potest fieri nec contra illam:

"Tamen potest fieri oppositum ejus quod permissum est, quod tamen fit secundum permissionem, quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem: unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam.

"Ad primum dicendum, quod illi qui non sunt cum Deo, quantum in eis est, contra Deum sunt, inquantum contrariantur voluntati antecedenti divinae (el que peca, va contra la voluntad antecedente de beneplácito: va praeter, y no contra, la vo -

luntad consiguiente de beneplácito: y no va ahí ni praeter ni contra, sino secundum la permisión o voluntad consiguiente de signo = bien): nihil tamen contra voluntatem consequentem faciunt, sed praeter eam, non tamen praeter permissionem" (D. Thom., I Sent. dist. 47, q. I, art. II, c. et ad 1).

345.- RESUMEN EN SEIS COROLARIOS.- Todo lo dicho en estos tres últimos capítulos sobre las relaciones entre la ciencia divina y la causalidad divina, y entre la ciencia divina y la permisión divina, puede resumirse en los seis corolarios siguientes:

a) Para la ciencia divina de una cosa contingente no es esencial la causalidad divina sobre esa cosa. Eso se ve claro en la ciencia de Dios respecto al pecado, y aparece también analógicamente en nuestra ciencia y en la de los Angeles respecto a todas las cosas naturales.

b) Para la infalibilidad de la ciencia divina no es esencial la causalidad sobre la cosa sabida. Eso es una consecuencia del corolario anterior. Lo que no es esencial para la ciencia divina, tampoco puede serlo para la infalibilidad de esa ciencia, pues toda ciencia divina es esencialmente infalible.

c) Para la infalibilidad de la ciencia divina no es esencial la causalidad infalible sobre la cosa sabida. Es también consecuencia clara del corolario anterior. Si no es esencial la causalidad, tampoco y aún menos lo será la causalidad infalible.

d) Cabe en Dios infalibilidad de ciencia sin infalibilidad de causalidad. Es también una consecuencia evidente de lo anterior. Lo que no es esencial para otra cosa, no envuelve contradicción el que esa otra cosa esté sin ella, y todo lo que no envuelve contradicción, puede hacerlo Dios.

Universidad Pontificia de Salamanca

e) Cabe, por lo tanto, en Dios ciencia infalible sin decretos infalibles o sin mociones infalibles. Es también una consecuencia clara, pues la causalidad divina no es otra cosa que los decretos divinos eternos o que las mociones divinas temporales.

f) Cabe, en fin, en Dios ciencia infalible sobre el pecado, o mejor dicho, sobre el primer defecto actual de la criatura sin permisión infalible de ese pecado o defecto. Es también consecuencia clara de lo anterior, pues lo que es la causalidad divina en la vía del bien, es la permisión divina en la línea del mal.

---

(1) "Ad imperium nostrae voluntatis requiritur infallibiliter actus imperatus, et cognito uno cognoscitur infallibiliter aliud". (Salmanticenses, tom. I, pag. 531).

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XXXII

RELACIONES ENTRE LA ETERNIDAD, LA INTUICION Y LA INFALIBILIDAD DE LA CIENCIA DIVINA

346.- OBJETO DE ESTE CAPITULO - EN QUÉ HAY UNANIMIDAD: EN QUÉ HAY DISPUTA: CLAVE DE SOLUCION.- Para penetrar más y más la doctrina tomista sobre las relaciones entre la eternidad divina y la infalibilidad de la ciencia divina, completando con ello lo que ya dijimos en otro lugar de esta obra (cap. VI, VII, VIII) conviene distinguir bien estos tres puntos: a) en qué está la unanimidad tomista : b) en que está la disputa: c) de qué depende la solución.

Para mayor concisión de las frases, advertimos que siempre que en esta cuestión usemos la palabra "eternidad" se entiende la "presencia física" de las cosas a la eternidad; como siempre que hablemos de "ciencia divina", se entiende la ciencia divina sobre los futuros contingentes o actos libres de la criatura.

Esto supuesto, fíjese el lector en la distinción que hay entre estos tres conceptos: a) eternidad: b) intuición: c) infalibilidad. Esos tres conceptos son tres caracteres de la ciencia divina sobre los futuros contingentes, pues toda ciencia divina sobre futuros contingentes es, según todos los tomistas, eterna, intuitiva e infalible.

Ahora bien, la unanimidad tomista está en que la primera de esas tres cosas es necesaria para la segunda, esto es, en que la eternidad es necesaria para que la ciencia divina sea intuitiva.

La disputa tomista versa sobre si la primera de esas tres cosas es necesaria para la tercera, esto es, sobre si la eternidad es necesaria para que la ciencia divina sea infalible.

Luego la solución tomista dependerá de si la segun

da de esas tres cosas es o no necesaria para la tercera, esto es, de si la intuición es necesaria para la infalibilidad de la ciencia divina. En efecto, siendo la primera cosa necesaria para la segunda, también lo será para la tercera, si la segunda cosa es necesaria para la tercera. Si A es necesaria para B, y B es necesaria para C, es claro que A será también necesaria para C. De donde se deduce el siguiente corolario:

"Si para la infalibilidad de la ciencia divina es necesaria la intuición, también será necesaria la eternidad".

En este corolario, que es de suyo evidente, convienen todos los tomistas. Eso en que los tomistas convienen, debe ser el punto de partida para resolver aquello de que disputan.

Todo depende, pues, en esta cuestión, de si la intuición es necesaria para la infalibilidad de la ciencia divina. Para ello, examinaremos en este capítulo, y compararemos entre sí, las diferentes intuiciones que nuestra débil razón humana distingue en Dios.

347.- SEIS INTUICIONES DIVINAS - SEIS INSTANTES O MOMENTOS DE NATURALEZA O DE RAZON.- El conocimiento divino, considerado entitativamente, o por parte del cognoscente, es un solo y simplicísimo acto, pues se identifica con el ser divino. Es, por lo tanto, una sola y simplicísima intuición.

Pero considerado terminativamente, o por parte de los objetos conocidos, es múltiple, tan múltiple como la diversidad de objetos que conoce Dios. En este sentido terminativo u objetivo, es como nuestra razón humana distingue o puede distinguir en Dios tantas intuiciones como objetos son conocidos por Dios; o al menos, tantas intuiciones cuantos son los objetos contingentes que han existido, existen o existirán.

No obstante, para la cuestión que ahora nos ocupa,

que es la de estudiar las relaciones entre la intuición divina y la infalibilidad de la ciencia divina, respecto a los futuros contingentes, podemos reducir las intuiciones divinas a seis. La razón de elegir ese número de seis es, porque todo acto contingente supone una causa segunda promovida por Dios: toda causa segunda promovida por Dios supone un decreto divino de crear esa causa segunda y otro decreto divino de darla tal premoción: y todo decreto divino supone la esencia divina.

Por lo tanto, para la existencia del acto contingente de la criatura se requieren seis cosas: a) la esencia divina: b) los decretos divinos de crear las causas segundas: c) las causas segundas creadas; d) los decretos divinos de promover esas causas segundas: e) las causas segundas promovidas: f) los actos contingentes en sí mismos, procedentes de esas causas segundas promovidas.

A esos seis objetos distintos, corresponden en Dios, a nuestra manera humana de entender, seis intuiciones divinas. Con permiso del lector, que nos perdonará si sacrificamos a veces la concisión en aras de la claridad, vamos a poner esas seis intuiciones en un cuadro para que sea más dfácil la referencia a ellas. Helas aquí:

1.a Intuición de la esencia divina
2.a Intuición de los decretos divinos creadores
3.a Intuición de las causas segundas creadas
4.a Intuición de los decretos divinos promovedores
5.a Intuición de las causas segundas promovidas
6.a Intuición de los actos contingentes en sí mismos.

Así como, según ya hemos dicho, esas seis intui-

ciones son una sola intuición, consideradas por parte de Dios, pero nuestra razón las distingue entre sí, considerándolas por parte de sus objetos; así también esas seis intuiciones se verifican en Dios en un solo y mismo instante, que se llama eternidad, pero nuestra razón distingue en ellas seis momentos o instantes o signos sucesivos correspondientes a esas seis intuiciones;.

Así, nuestra pobre razón concibe la primera intuición como anterior a la segunda, y la segunda como posterior a la primera, y así sucesivamente. Esas prioridades o posterioridades, o esos antes o después, no son prioridades o posterioridades de tiempo, pues el tiempo no existe en Dios, sino de naturaleza, o mejor dicho aún, de razón. De naturaleza, porque en la naturaleza misma de los objetos de esas intuiciones está el que unos de esos objetos dependen de otros, y nosotros llamamos posterior, a aquello que depende de otro, y llamamos anterior, a aquello de lo cual lo otro depende. De razón, porque es nuestra pobre razón, y no la inteligencia divina, la que necesita distinguir esas anterioridades y posterioridades entre cosas que nunca han estado separadas, sino que siempre han existido simultáneamente para la eternidad de Dios (1).

Sobre esas intuiciones, o sobre esos seis momentos, que nuestra razón distingue en la única y simplicísima intuición de Dios, podrían hacerse muchísimas observaciones, si se tratara ahora de analizar la naturaleza de cada una de ellas. Pero como solamente tratamos de examinar cuáles son las relaciones entre la intuición divina y la infalibilidad de la ciencia divina, como punto de partida para resolver cuales son las relaciones entre la eternidad y esa misma infalibilidad, haremos solamente aquellas observaciones que nos parezcan conducentes para ese objeto.

348.- OBSERVACION PRIMERA: LA INTUICION DE LA DIVINA ESENCIA ES LA PRIMERA ENTRE LAS INTUICIONES DIVINAS.- Todos los teólo

Universidad Pontificia de Salamanca

gos convienen en que la primera de esas seis intuiciones, esto es, la intuición de la divina esencia es la base indispensable, sin la cual no puede existir en Dios ninguna de las otras intuiciones. Ese es el sentido de aquella tesis común a todas las Escuelas teológicas, en la cual se enseña que la esencia divina es el objeto primario de la ciencia divina. Lo cual quiere decir que, a nuestra manera humana de entender, la intuición de su propia esencia tiene que ser para Dios la primera de todas las intuiciones, y que por lo tanto, las otras cinco intuiciones son posteriores a esa primera.

Eso lo expresan todos los teólogos con la siguiente fórmula: Dios no puede conocer nada, sin que antes conozca su propia esencia: "nisi sua essentia prius cognita".

349.- OBSERVACION SEGUNDA: LA ESENCIA DIVINA ES A LA VEZ EL MEDIO DE INTUICION RESPECTO A LAS OTRAS INTUICIONES.- Todos los tomistas, aunque no todos los teólogos, convienen también en que esa primera intuición, que es la intuición de la esencia divina, debe ser no solamente la primera de todas las intuiciones divinas, sino también el medio en que Dios tiene todas las otras intuiciones.

Por lo tanto, no basta afirmar que Dios ve su esencia antes de ver todas las otras cosas; sino que, además de eso, hace falta afirmar que, en esa esencia ya vista, o en la visión de esa misma esencia, es donde y como Dios ve todas las otras cosas.

Eso lo expresan los tomistas con la fórmula siguiente: Nada puede ser conocido por Dios, sino en su esencia ya conocida: "nisi in essentia sua prius cognita".

Nótese la diferencia de matiz entre la fórmula de la observación anterior y la fórmula de esta observación segunda, aunque a primera vista parezcan iguales. En aquella se decía: "nisi esentia sua prius cognita". En ésta se dice:

Universidad Pontificia de Salamanca

"nisi in essentia sua prius cognita". En la primera fórmula, por la palabra "prius", se indica solamente que la esencia divina tiene que ser lo primero conocido. En la segunda fórmula, por las palabras "prius" o "in", se indica que la esencia divina, además de ser lo primero conocido, tiene que ser también el medio de conocimiento respecto a todas las otras cosas.

350.- OBSERVACION TERCERA: LA ESENCIA DIVINA SIN VOLUNTAD LIBRE DIVINA NO PUEDE SER MEDIO DE CONOCER NADA CONTINGENTE.- La esencia no puede ser medio de conocer las otras cosas, sino en cuanto esas cosas están contenidas en la divina esencia, o presentes a ella. Ahora bien, nada contingente, sea pasado, presente, futuro o futurible, puede estar contenido en la divina esencia, o estar presente a ella, sino supuesta la voluntad divina, o los decretos divinos o la causalidad divina, pues voluntad, decretos y causalidad significan para el caso lo mismo. La razón es porque, antes del decreto libre de Dios, nada contingente puede tener ser, ni por lo tanto puede tener ser presente a la esencia divina, ni ser contenido por esencia divina, ni ser conocido por la inteligencia divina.

Por lo tanto, cuando se dice en el tomismo que la esencia divina tiene que ser el medio de conocimiento o de intuición de todas las otras cosas, se entiende siempre de la esencia divina supuesta la voluntad divina, o supuestos los decretos divinos, o supuesta la causalidad divina.

Lo mismo da, pues, en el tomismo el decir que Dios conoce todo lo contingente en su esencia, que decir que lo conoce en su voluntad, en sus decretos o en su causalidad. Siempre es la esencia divina el medio de conocimiento, aunque no lo es sin voluntad, sin decretos o sin causalidad.

351.- OBSERVACION CUARTA: MEDIANTE LA ESENCIA DIVINA DIOS

Universidad Pontificia de Salamanca

VE INTUITIVAMENTE EL SER CONTINGENTE QUE LAS COSAS TIENEN EN SI MISMAS - EL SER CONTINGENTE EN SU CAUSA PRIMERA, SEGUNDA, EN SI MISMO.- Viendo Dios mediante su esencia todas las otras cosas, no solamente ve el ser que esas cosas tienen en sus causas, sean causas remotas o próximas, sean causas segundas o causa primera, sino que ve también el ser que las cosas tienen en sí mismas, esto es, el ser que esas cosas han tenido, tienen o tendrán en su propia medida que es el tiempo (2).

Para entender bien esta observación, que es expresa de Santo Tomás y de todos los tomistas, pero en la cual suelen enredarse muchos novicios tomistas, basta fijarse en que el ser de todo efecto tiene dos caracteres: a) estar contenido realmente en sus causas: b) ser realmente distinto de su causa.

Como la causa puede ser causa primera y causa segunda, de ahí se deduce que en todo efecto hay que distinguir tres estados de ser, a saber:

a) el ser que el efecto tiene en su causa primera que es Dios, aun antes de que exista su causa segunda, y por lo tanto, aun antes de que exista el efecto mismo en el tiempo.

b) el ser que el efecto tiene en sus causas segundas, sean causas segundas remotas o próximas, sean causas próximas sin premoción divina o con ella, antes que el efecto exista en sí mismo.

c) el ser que el efecto tiene en sí mismo, esto es, el ser que el efecto tiene cuando ya existe fuera de todas sus causas, y no solamente en sus causas, o cuando ya existe en su propia medida que es el tiempo.

El ser de Dios, como no es efecto de nadie ni tiene causa alguna, no tiene más estado de ser que el tercero,

esto es, solamente existe en sí mismo.

Aquellas criaturas que han comenzado a existir por creación, como los ángeles, el alma humana y los primeros elementos corpóreos del Universo, tienen dos estados de ser, que son el primero y el tercero, esto es, tienen existencia en su causa primera que es Dios, y existencia en sí mismos.

En fin, todos aquellos seres que, como los actos de la voluntad, proceden de Dios, no por creación, sino por el intermedio de las causas segundas, tienen los tres estados de ser; esto es, existen en Dios, existen en sus causas segundas y existen en sí mismos.

Cuando de esos tres estados de ser, se conoce solamente el primero o el segundo, sin ver intuitivamente el tercero, entonces se dice que el efecto es conocido: a) abstractivamente, no intuitivamente: b) como futuro, no como presente: c) en su causa, no en sí mismo.

En cambio, cuando se ven los tres estados de ser, y aun cuando se viese solamente el tercero, entonces se dice que el efecto es conocido: a) intuitivamente: b) como presente: c) en sí mismo, o en su ser actual.

Así, pues, el sentido de esa observación es que Dios, viendo intuitivamente su propia esencia, ve en ella todas las criaturas, y todos los estados del ser de esas criaturas. Por lo tanto, no solamente ve el ser que las criaturas tienen en la causalidad de la causa primera, o en la causalidad de las causas segundas, sino el ser que tienen en sí mismas, y el cual es realmente distinto del que tienen en sus causas. De donde se deduce que Dios, viendo su propia esencia, ve todos los futuros contingentes: a) intuitivamente; b) como presentes: c) en sí mismos o en su ser actual.

352.- OBSERVACION QUINTA: LAS COSAS EN SI MISMAS SON EL OBJETO CONOCIDO, AUNQUE NO SEAN EL MEDIO DE CONOCER - TRES CASOS EN QUE UNA COSA SE CONOCE EN SI MISMA COMO MEDIO.- En la observación

Universidad Pontificia de Salamanca

segunda dijimos que el único medio por el cual Dios conoce todas las otras cosas, era su propia esencia, y no las cosas mismas. De donde se deduce que, como dice Sto. Tomás, Dios no ve las cosas en sí mismas, sino en Sí mismo: "non in seipsis, sed in Seipso".

En cambio, en la observación cuarta acabamos de decir, que Dios no ve solamente las otras cosas abstrativamente, sino que las ve intuitivamente, o en sí mismas.

Esas dos observaciones, lejos de oponerse en nada, se completan la una a la otra. Su aparente oposición es meramente verbal, y viene, como ya dijimos en otra parte, de que la frase de "conocer las cosas en sí mismas", puede tomarse en dos sentidos. Primero, que las cosas en sí mismas sean el medio de conocimiento. Segundo, que las cosas en sí mismas sea el objeto conocido.

El primero de esos dos sentidos, esto es, el que la cosa en sí misma sea el medio de conocimiento, se verifica siempre que el conocimiento es inmediato, esto es, siempre que, para el conocimiento de una cosa no interviene el conocimiento de otra cosa. Eso sucede en tres casos:

a) cuando se conoce una cosa sin el intermedio de idea alguna impresa, distinta de la cosa misma. Así conoce Dios su propia esencia: así ven los bienaventurados la esencia divina: así perciben nuestros sentidos, según la opinión más probable, los objetos exteriores. Son conocimientos tan inmediatos, que el único medio objetivo de conocer la cosa es la cosa misma, sin intermedio de idea alguna impresa;.

b) cuando, aunque se conozca la cosa mediante una idea impresa, esa idea es impresa por la cosa misma. Tal sucede en el conocimiento intelectual adquirido que nosotros tenemos de las cosas. Es conocimiento mediante ideas, pero ideas que vienen de las cosas mismas.

c) cuando se conoce una cosa mediante una idea impresa que, aunque no venga de la cosa misma, está, sin embargo, tan adecuada o proporcionada o limitada a esa cosa, que no se extiende perfectamente a otras cosas; ni mucho menos se extien de a todas las cosas. Tal sucede por ejemplo en el conocimiento natural que el ángel tiene de las cosas naturales, distintas de su propia esencia, o el conocimiento infuso que de las cosas tuvo Adam o Salomón. Es conocimiento de la cosa mediante una idea que no viene de la cosa misma, pero que está limitada a la cosa, sin extenderse perfectamente o por igual a las demás cosas.

En esos tres casos, se dice que la cosa es conocida "en sí misma", y esa frase tiene el sentido de que la cosa misma que se conoce, es el medio de conocerla, pues o no interviene idea alguna, como en el primer caso; o si interviene una idea, es idea que viene de la cosa misma, como en el segundo caso, o es idea limitadamente proporcionada a la cosa, como en el tercero. En tales casos, la cosa y la idea no son dos conocimientos ni dos medios de conocimiento, sino uno solo, o como dicen los escolásticos "non ponunt in numero", por no ser la idea "id quod cognoscitur", sino simplemente "id quo res cognoscitur".

El segundo sentido, esto es, el que la cosa en sí misma sea el objeto de conocimiento, se verifica siempre que de una cosa se conoce, no solamente el ser que esa cosa tiene en otras cosas, verbi gratia el ser que esa cosa tiene en las causas que la producen, o el ser que tienen en la inteligencia que la conoce, o el ser que tiene en la memoria que la recuerda, o el ser que tiene en la fotografía que la reproduce, o el ser que esa cosa tenga o pueda tener en cualquiera otra cosa, distinta realmente de ella; sino que se conoce el ser real que la cosa tiene en sí misma, aquel ser existente, individual, propio, único, que cada cosa tiene cuando ya está fuera de todas sus causas, y

cuando existe con existencia realmente distinta de la existencia de todas las otras cosas, y realmente distinta de la existencia de Dios. Cuando se conoce de una cosa ese ser suyo, ese ser que ella tiene en sí misma, y no solamente el ser que tiene en otra cosa, se dice con verdad y exactitud que se conoce la cosa "en sí misma", en el sentido de que el ser que la cosa tiene en sí misma es el objeto conocido, aunque no sea el medio de conocimiento.

Pues bien: cuando en la segunda observación dijimos con Santo Tomás y los tomistas, que Dios no conoce las otras cosas "en sí mismas", sino que las conoce en sí mismo, eso es una verdad fundamental del tomismo, pero es verdad tomando la frase "en sí mismas" en el primer sentido, esto es, en el sentido de medio de conocimiento. En efecto, Dios no conoce las otras cosas sin idea alguna, ni con idea venida de las cosas mismas, ni con idea limitadamente adecuada a las cosas mismas. Sino que conoce todas las cosas mediante una idea que es su propia esencia divina, la cual idea tiene tres caracteres: a) es realmente distinta de las cosas conocidas: b) no viene de ellas: c) no es limitada a ninguna de las cosas conocidas, sino infinitamente superexcedente a todas ellas. Por lo tanto, el medio por el cual Dios conoce las otras cosas, no son las cosas mismas, sino su propia esencia, y en ese sentido hay que negar que Dios conozca las cosas en sí mismas. La única cosa que, en ese sentido, Dios conoce "en sí misma", es su propia esencia. Por eso, de su propia esencia Dios tiene conocimiento inmediato. De todas las otras cosas, Dios tiene conocimiento mediato, pues lo tiene mediante su propia esencia, y no mediante las cosas mismas.

En cambio, cuando en la cuarta observación decíamos que Dios conoce las cosas "en sí mismas", eso es tam

bién verdad , y verdad fundamental en el tomismo, pero entendiendo la frase "en sí mismas" en el segundo sentido, esto, es, en el sentido de que el objeto conocido por Dios es el ser que las cosas tienen en sí mismas, y no solamente el ser que las cosas tienen en la causalidad divina, o en la voluntad divina, o en los decretos divinos, o en la premoción divina, o en las causas segundas promovidas o sin promover. Y como conocer, en ese sentido, las cosas "en sí mismas", es lo mismo que conocerlas "intuitivamente", y lo mismo que conocerlas "como presentes", por eso es verdad fundamental tomista que Dios conoce todos los futuros contingentes: a) en sí mismos: b) intuitivamente: c) como presentes para Dios.

Conviene que los novicios tomistas se fijen bien en esto, y que no se admiren jamás, como hemos visto admirarse a algunos, de que se diga que Dios ve los futuros contingentes en sí mismos. Eso no quiere decir que los futuros en sí mismos sean el medio de conocimiento divino: sino que son el objeto del conocimiento divino. El medio de verlos es la divina esencia, pero la divina esencia en cuanto eterna, y por lo tanto en cuanto físicamente presente a los futuros en sí mismos, y no solamente a las causas de esos futuros, como vamos a ver en la observación siguiente:.

353.- OBSERVACION SEXTA: NECESIDAD DE LA ETERNIDAD PARA QUE DIOS CONOZCA LAS COSAS EN SI MISMAS.- Según la doctrina expresa de Sto. Tomás, ningún efecto puede ser visto en sí mismo, cuando todavía no existe en el tiempo, si no es mediante su presencia física en la eternidad. Por lo tanto, la razón formal de que Dios conozca los futuros en sí mismos es la eternidad divina. Esta afirmación es admitida por todos los tomistas.

La razón clara de eso es, porque para ver una cosa en sí misma, hace falta verla como actualmente existente,

esto es, como actualmente coexistente al cognoscente, y no se puede ver una cosa como existente, sino viéndola allí donde existe. Ahora bien; una cosa no puede existir sino en dos duraciones o medidas, que son: a) el tiempo, que en los ángeles es el evo: b)la eternidad.

Luego, si se trata de ver la existencia actual de una cosa, y de verla cuando todavía no existe para nosotros en el tiempo, no queda más medio de verla, que viéndola como físicamente presente a la eternidad. En otras palabras, ver una cosa en sí misma, tiene que ser verla como presente (3); y lo que no está aún presente al tiempo, solamente puede estar presente a la eternidad, y solamente puede ser vista como presente a la eternidad. De esa manera se verifica que para ver un futuro, y verlo en sí mismo, es preciso verlo, no como futuro para el que lo ve, sino como presente para el que lo ve, aunque sea futuro para otro. Esa es la única manera como Dios puede ver los futuros en sí mismos, viéndolos como presentes para Dios mismo o para su eternidad, aunque como futuros para nosotros o para nuestro tiempo. Si Dios viese los futuros solamente en cuanto futuros, sin verlos en cuanto presentes, no vería los futuros en sí mismos, pues no vería el ser que los futuros tienen en sí mismos. Solamente vería el ser que tienen en otras cosas (4), el cual ser es realmente distinto del ser que tienen en sí mismos.

354.- **OBSERVACION SEPTIMA: VER DIOS LOS FUTUROS EN SU ETERNIDAD, ES VERLOS EN SU ESENCIA EN CUANTO CAUSA ETERNA - VER ALGO, VER ALGO CONTINGENTE, VERLO EN SI MISMO - TRES ELEMENTOS DEL MEDIO DIVINO DE CONOCER: LO FORMAL, LA ETERNIDAD.**- En la doctrina tomista, decir que el medio formal divino de ver los futuros contingentes es la eternidad, o la presencia física a la eternidad, es lo mismo que decir que el medio formal de ver los futuros contin-

gentes es la esencia divina en cuanto causa eterna, o la voluntad divina en cuanto voluntad o volición eterna, o los decretos divinos en cuanto decretos eternos.

Esta observación séptima no es sino un simple corolario de las observaciones segunda, tercera y sexta.

Para ver claramente la verdad de esta observación séptima, que no es de pequeña importancia, fíjese el lector en la diferencia que hay entre estas tres cosas: a) conocer algo: b) conocer algo futuro: c) conocer algo futuro en sí mismo.

Según la observación segunda, que es doctrina común tomista, para que Dios conozca algo, sea lo que sea, y aunque no fuese sino algo posible, hace falta como medio de conocimiento la esencia divina.

Según la observación tercera, que es también doctrina común tomista, para conocer algo contingente, cual es la futuribilidad, la futurición o la existencia de las criaturas, hace falta la causalidad divina, o la voluntad divina, o los decretos divinos, pues esas tres cosas significan lo mismo. Sin esas tres cosas, nada contingente puede ser, ni por lo tanto, ser conocido por Dios.

Según la observación sexta, para conocer algo futuro en sí mismo hace falta la eternidad, según doctrina común tomista.

Ahora bien, el conocimiento divino del futuro contingente en sí mismo, reúne las tres cosas : a) es conocimiento de algo: b) de algo futuro contingente: c) de algo en sí mismo. Luego por ser conocimiento divino de algo, necesita como medio de conocimiento la esencia divina. Por ser conocimiento de algo futuro, y no meramente posible, necesita como medio de conocimiento, no solamente la esencia divina, sino también la causalidad, la voluntad o los decretos divinos. Por ser conocimiento de algo futuro en sí mismo, necesita como

Universidad Pontificia de Salamanca

medio de conocimiento, no solamente la esencia divina, y la causalidad, voluntad o decretos divinos, sino también la eternidad divina.

De donde se deduce claramente que el medio divino completo de conocer los futuros contingentes en sí mismos, tiene que ser un medio integrado por estos tres elementos: a) la esencia divina; b) la causalidad o voluntad o decretos divinos: c) la eternidad divina.

Siempre, pues, que en el tomismo se diga que el medio divino de conocimiento de los futuros contingentes en sí mismos es la eternidad, se entiende que es la eternidad, presupuesta la esencia divina con la cual esa eternidad se identifica, y presupuestas también la causalidad divina o voluntad divina o decretos divinos, que se identifican igualmente con la eternidad de Dios.

La razón de porqué Sto. Tomás, al señalar el medio formal del conocimiento divino de los futuros contingentes, señale solamente la eternidad, sin nombrar explícitamente la esencia divina, ni la causalidad, la voluntad o los decretos divinos, es porque trata formalmente del conocimiento de los futuros contingentes en sí mismos. Ahora bien; respecto a eso de conocerlos en sí mismos, lo formal es la eternidad, y solamente la eternidad.

En efecto, como ya hemos dicho, el conocimiento del futuro contingente es conocimiento: a) de algo: b) de algo futuro: c) de algo futuro en sí mismo.

El medio formal para conocerlo en cuanto algo es la esencia divina. El medio formal para conocerlo en cuanto futuro es la causalidad, la voluntad o los decretos divinos de donde viene toda futurición. El medio formal para conocer en sí mismo algo que es todavía futuro, es la eternidad. Pero está bien dicho que el medio formal de conocer el conjunto de esos tres elementos es la eternidad, pues

Universidad Pontificia de Salamanca

cuando muchos elementos formales entran en una cosa, el último de esos elementos tiene razón de elemento formal, y los otros de material.

Así, por ejemplo, lo formal del hombre en cuanto ser que se mueve "ab intrinseco" es la vida: lo formal del hombre en cuanto ser que siente es la animalidad: lo formal del hombre en cuanto ser que piensa es la racionalidad. Pero lo formal del conjunto, esto es, lo formal del hombre en cuanto hombre, es el último de esos elementos formales, o sea, la racionalidad. Lo cual no quiere decir que, para ser hombre, basta la racionalidad sin la animalidad o sin la vida, sino que hacen falta la tres cosas juntas, esto es, hace falta la racionalidad pero supuestas la vida y la animalidad.

Igualmente, el medio formal de conocer los futuros contingentes en sí mismos es la eternidad divina; pero eso no quiere decir que baste la eternidad divina sin la causalidad y sin la esencia divinas; sino que hace falta la eternidad divina, aunque suponiendo siempre la esencia divina, y suponiendo también la causalidad, o la voluntad o los decretos divinos.

Por lo tanto, decir que Dios conoce los futuros contingentes en su eternidad, es lo mismo que decir que los conoce en su esencia divina, y en cuanto causa eterna de todo ser y de toda verdad contingente.

---

(1) "Hoc autem fundamentum (para que nuestra razón distinga antes y después) nullum aliud esse potest quam dependentia unius ab altero, hoc est, futuritionis a decreto. Unde inquirere an Deus cognoscat futura ante decretum, idem est ac postulare, an ea cognoscat independenter a decreto". (Gonet, tom. 1, pag. 379-80).

NOTA: - Por lo tanto, preguntar si antes del decreto, es si independientemente del decreto. Y preguntar si después, es lo mismo que dependientemente del decreto.

"Tum etiam quia nec ratione nostra possumus intra Deum fingere priritates in quo, quae explicant prius et posterius duratione; sed solum prioritates a quo, quae explicant conne-

xionem unius cum alio, vel rationem unius erga aliud. Nam prioritates in quo omnino repugnant in Deo cum illo infinito esse et actu puro in quo nihil potest intelligi sub non esse, seu sub expectatione et transitu ad esse . . . (Juan de Sto. Tomás, tom. 2, pag. 538-9).

"Propter imbecillitatem nostram distingui solent in Deo diversa instantia seu signa rationis quae quidem non diversificantur ex parte Dei, sed ex parte objectorum . . . prout alia ab aliis aliquam habent dependentiam". (Billuart, tom. 2, diss. III, art. 3, pag. 354).

"In aeternis ratio prioris et posterioris solum petitur ex dependentia unius ab altero". (Gonet, tom. I, disp. 3, art. III, Nº 66).

"In Deo non dari ordinem ex parte actus, ita quod velit hoc propter hoc, sed ex parte objectorum, quia vult hoc esse propter hoc". (D. Thomas, I, p. q. 19, art. 5).

"Et licet nos distinguamus prioritates istas, et signa, numquam tamen sub ratione futuritionis illa distinguere possumus, nec cum fundamento in re ponere, quod una prioritas respiciat aliquam posterioritatem in Deo admodum futuri, multo autem minus quod Deus ipse, qui has distinctiones non format, aliquid sui per modum futuri videat, et per modum successionis". (Juan de Sto. Tomás, I p. q. XIV, disp. XIX, art. II).

"Ergo instantiae seu prioritates et signa, atque decreta distinguimus in Deo ex comparatione et connotatione ad objecta quod vult, prout in illis objectis distinctio et antecedentia aut prioritas est". (Joannes a Sto. Thoma, tom. 3, pag. 334-35).

(2) "Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur". (D. Thomas, I Sent., dist. 38, q. I, art. V).

"Esse creatum hic non debet considerari, neque prout est virtualiter intra Deum . . . neque prout est in voluntate producendi ut futurum, sed prout attingitur per actionem Dei" (Billuart, tom. I, disp. VI, art. III, pag. 181).

"Sicut ex causa necessaria certo cognoscitur effectus necessarius, ita ex causa contingenti non impedita certo cognoscitur effectus contingens". (D. Thom. I C. Gentes, cap. 67) . . . "Verum nec potest cognosci hujusmodi causam non fore impeditam nisi in decreto". (Billuart, tom. I, disp. VI, art. IV, pag. 184).

(3) "Si vidisset Deus causam, non viso effectu in suo esse, non esset certa scientia". (Salmanticenses, tomº I, pag. 535).

(4) "Causa contingens non est determinata ad efec-

tum suum, nisi quando actu producit ipsum; unde in causa contingenti non est effectus ejus, ut in ea possit cognosci, nisi quando jam actu productus est". (D. Thomas, Quodibeto 7, art. 3).

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XXXIII

CONTINUA EL EXAMEN DE LAS RELACIONES ENTRE LA INTUICION Y LA INFALIBILIDAD DE LA CIENCIA DIVINA

355.- OBJETO DE ESTE CAPITULO.- Las observaciones del capítulo anterior han tenido por objeto principal el examinar las relaciones entre la esencia, la causalidad, y la eternidad de Dios cuando entran como medio de su ciencia. En ellas hemos visto en particular tres cosas: a) que para todo conocimiento divino entra como medio de conocimiento la esencia divina: b) que cuando se dice que la causalidad divina entra como medio de conocimiento para algo, como entra para el conocimiento de todo lo futuro, se entiende que entra además de la esencia divina: c) que cuando se dice que la eternidad entra como medio de conocimiento para algo, como entra para el conocimiento de los futuros en sí mismos, se entiende que entra además de la esencia divina y de la causalidad divina.

Las observaciones que vamos a hacer en el presente capítulo tendrán por objeto principal estudiar las relaciones entre la intuición de la ciencia divina y la infalibilidad de esa misma ciencia respecto a los futuros contingentes, o actos libres de la criatura. Eso es de gran importancia para el tomista, pues como ya dijimos, de ahí depende la solución de la célebre cuestión de si la eternidad es necesaria para la infalibilidad de la ciencia divina de los futuros contingentes. Si para la infalibilidad hace falta la intuición, también hará falta la eternidad; pues es doctrina común tomista, que no cabe intuición sin eternidad, cuando se trata de conocer los futuros contingentes (1).

356.- SEIS INTUICIONES DIVINAS Y TRES PROBLEMAS TEOLOGICOS.- Para entender con más facilidad las observaciones que vamos a hacer en este capítulo, conviene que el lector tenga a la vista el cuadro de las seis intuiciones divinas que pusimos en el capítulo anterior (Nº 347) y que de nuevo reproducimos

Universidad Pontificia de Salamanca

al pie de esta página (2).

También conviene recordar sobre esas seis intuiciones tres cosas. Primera, que de esas seis intuiciones, cada intuición posterior supone la anterior, pues están colocadas según el orden lógico de sus objetos. Segunda, que toda intuición es infalible respecto al objeto de esa intuición, pues en la intuición no cabe error. Tercera, que lo que se trata de examinar es, por lo tanto, no si cada una de esas seis intuiciones basta para tener infalibilidad respecto a su propio objeto, lo cual es evidente: sino si el tener Dios intuición de alguno de esos seis objetos, basta para tener infalibilidad del objeto siguiente, aun sin tener intuición respecto de él.

Sobre esas intuiciones, los teólogos han promovido tres problemas. El primer problema resulta de comparar las dos primeras intuiciones entre sí. El segundo problema consiste en comparar las tres primeras intuiciones con la sexta. El tercer problema, en fin, versa sobre comparar las cuatro primeras intuiciones, o también las cinco primeras intuiciones, con la sexta, como vamos a ver en las observaciones siguientes.

357.- OBSERVACION PRIMERA: RESPUESTA TOMISTA UNANIME AL PRIMER PROBLEMA.- Es doctrina común tomista que, si suponemos que Dios tuviese solamente la intuición primera, sin tener la intuición segunda, hay que afirmar que Dios no conocería infaliblemente el objeto de la segunda. Esto es, si suponemos que Dios ve intuitivamente su esencia (o su propia voluntad antes de poner los actos), que es el objeto de la intuición primera, sin ver intuitivamente o en sí mismos sus actos o decretos, que son el objeto de la intuición segunda, hay que afirmar que Dios no conocería infaliblemente sus actos o decretos.

Eso mismo se expresa diciendo que los decretos divinos, para ser infaliblemente conocidos por Dios, tienen que ser conocidos: a) intuitivamente, y no abstractivamente; b) como presentes, no como futuros; c) en sí mismos, y no en su causa.

No nos detendremos a probar esta observación, tanto por haberlo ha hecho en otra parte (   ) como por ser doctrina común tomista.

358.- OBSERVACION SEGUNDA: RESPUESTA TOMISTA UNANIME AL SEGUNDO PROBLEMA.- Es también doctrina común tomista, que si suponemos que Dios tuviese las tres primeras intuiciones, sin tener la sexta intuición, hay que afirmar que Dios no tendría ciencia infalible del objeto de la sexta intuición.

Eso es, si suponemos que Dios viese intuitivamente la esencia divina, los decretos divinos creadores (no promovedores) y las causas segundas creadas (no promovidas), que son los objetos de las tres primeras intuiciones, y que no viese intuitivamente o en sí mismos los futuros contingentes, que son el objeto de la sexta intuición, hay que afirmar que Dios no conocería infaliblemente los futuros contingentes.

Eso lo expresan ordinariamente los tomistas diciendo que Dios no puede conocer infaliblemente los futuros contingentes, o los actos libres, en sus causas próximas no promovidas o predeterminadas por Dios, esto es, en la tercera de las seis intuiciones.

Esta doctrina, que es común a los tomistas, es además evidente dentro de los prinicipios del tomismo. En efecto, nada puede ser conocido por una ciencia infalible, cual tiene que serlo la ciencia divina, si no se lo conoce como es. Ahora bien: es metafísicamente imposible que ningún acto contingente sea o exista sin premoción divina en el tiempo, y sin decreto;promovedor en la eternidad. Luego antes de ver los decretos promovedores, que constituyen el objeto de la intuición cuarta, aunque se viesen la esencia divina, los decretos creadores y las causas creadas, pero no promovidas, que constituyen las tres primeras intuiciones, es metafísicamente imposible que el futuro contingente sea conocido infaliblemente por Dios. En una palabra: nada puede verse si-

no donde está; y los futuros contingentes no pueden estar en las causas segundas, si se las supone no promovidas, ni en los decretos divinos, si se supone que no son decretos de dar premoción.

359.- OBSERVACION TERCERA: DISENSION TOMISTA SOBRE EL TERCER PROBLEMA.- El tercer problema versa sobre las relaciones de las intuiciones cuarta y quinta con la sexta. Consiste en preguntar si la intuición de los decretos promovedores, que es la intuición cuarta, o la intuición de la voluntad creada promovida, que es la intuición quinta, bastarían para conocer infaliblemente los futuros contingentes, que son el objeto de la intuición sexta, aun antes de tener esa sexta intuición.

Este problema es en el fondo el mismo que los tomistas suelen proponer preguntando "si la eternidad es necesaria para la infalibilidad de la ciencia divina sobre los futuros contingentes"; pues no cabiendo en Dios ciencia intuitiva sin eternidad, lo mismo da preguntar si es necesaria la eternidad, que preguntar si es necesaria la intuición.

Por eso, sobre ese problema de la necesidad de la intuición divina existen en el tomismo las dos mismas opiniones que ya vimos en otra parte (   ) al tratar de la necesidad de la eternidad divina. Esas dos opiniones, aplicadas al problema de la intuición divina, que es el que ahora tratamos, son las siguientes:

360.- PRIMERA OPINION TOMISTA: CABE INFALIBILIDAD SIN INTUICION RESPECTO A LOS FUTUROS CONTINGENTES.- Muchos tomistas, siguiendo a Báñez, opinan que, si suponemos que Dios, además de las tres primeras intuiciones, tuviese la cuarta intuición, que es la intuición de los decretos promotores, o tuviese la quinta intuición, que es la intuición de las causas segundas promovidas, eso sólo bastaría para que Dios tuviese ciencia infalible de los futuros contingentes, sin necesidad alguna de la sexta intuición, esto es, sin necesidad de ver intuitivamente tales

Universidad Pontificia de Salamanca

futuros.

Eso equivale a decir que los futuros contingentes pueden ser conocidos infaliblemente por Dios: a) abstractivamente, y no sólo intuitivamente: b) como futuros, y no sólo como presentes: c) en sus causas promovidas, y no solamente en sí mismos.

Eso equivale a decir que para la infalibilidad de la la ciencia divina sobre los futuros contingentes, basta la ciencia de aprobación, sin que sea necesaria la ciencia de visión; o como también suelen decir algunos tomistas, basta la ciencia de visión, en cuanto aprobación, o en cuanto causa, sin que sea necesaria la ciencia de visión en cuanto visión.

Eso equivale a decir que para el conocimiento infalible de los futuros contingentes basta conocer el ser que tales futuros tienen en los decretos divinos, o en la voluntad creada promovida, sin que sea necesario ver el ser que tienen en sí mismos. O también que basta conocer la relación o conexión que hay entre los decretos divinos y los futuros (ordinem Dei ad effectum), o la relación que hay entre la voluntad creada promovida y sus actos ("ordinem causae proximae ad effectum"), sin que sea necesario el ver en sí misma ("ipsum esse reá") la existencia actual del efecto.

Eso equivale a decir que para el conocimiento infalible de los futuros contingentes no es necesaria la intuición de tales futuros, ni por lo tanto su presencia física a la eternidad de Dios.

Eso equivale a decir que Dios, aun prescindiendo de la eternidad, tiene otro medio, o tiene otros dos medios, para conocer infaliblemente los futuros contingentes, y esos medios son: a) los decretos divinos predeterminantes: b) las causas segundas predeterminadas.

Universidad Pontificia de Salamanca

Eso, en fin, equivale a decir, y nosotros lo expresamos con frecuencia diciendo, que según esa primera opinión tomista, para el conocimiento infalible de los futuros contingentes, basta la vía de sola causalidad, sin que sea necesaria la vía de eternidad, esto es, la vía de causalidad eterna.

Dispense el lector tanto párrafo que vienen todos a decir lo mismo en distinta forma. Lo hemos creído útil, porque eso servirá para entender las variadas formas que suelen usar los diferentes tomistas, y que se encuentran a veces en un mismo tomista en diferentes lugares de sus obras. Todas las fórmulas dichas equivalen en el fondo las unas a las otras, y todas son expresión de esa primera opinión tomista.

361.- SEGUNDA OPINION TOMISTA: NO CABE INFALIBILIDAD SIN INTUICION RESPECTO A LOS FUTUROS CONTINGENTES.- Otros tomistas, siguiendo a Capreolo y al Ferrariense, opinan exactamente lo contrario. Esto es, opinan que si suponemos que Dios, aun además de las tres primeras intuiciones, tuviese la cuarta intuición, que es la intuición de los decretos promotores, o tuviese la quinta intuición, que es la intuición de las causas segundas promovidas, éso sólo no bastaría para conocer infaliblemente los futuros contingentes; sino que es necesaria además la sexta intuición, esto es, la visión de los futuros contingentes en sí mismos.

Eso equivale a decir que los futuros contingentes para ser conocidos infaliblemente, tienen que ser conocidos: a) intuitivamente, pero no abstractivamente: b) como, presentes para Dios, no como futuros: c) en sí mismos o en su ser actual, no en solos decretos ni en solo su ser causal.

Eso equivale a decir que, para el conocimiento infalible de los futuros contingentes, no basta la ciencia de aprobación, sino que se requiere además la ciencia de visión; o como dicen otros tomistas, no basta la ciencia de visión, en cuanto aprobación, o en cuanto causa, sino que hace falta además la ciencia de visión en cuanto visión.

Universidad Pontificia de Salamanca

Eso equivale a decir que, para conocer infaliblemente el futuro contingente, no basta ver el ser que esos futuros tienen en la causalidad de los decretos divinos, ni el ser que tienen en sus causas próximas promovidas; sino que hace falta además ver el ser que el futuro tiene en sí mismo. O dicho de otra manera, no basta ver la relación o conexión que los decretos tienen con los futuros ("ordinem Dei ad effectum") ni la conexión o relación que la voluntad promovida tiene con sus actos ("ordinem causae proximae ad effectum"); sino que hace falta ver el efecto en sí mismo ("ipsum esse effectus").

Eso equivale a decir que, para conocer infaliblemente los futuros contingentes, hace falta la intuición de tales futuros, y por lo tanto su presencia física a la eternidad.

Eso equivale a decir que, si se prescinde de la eternidad, Dios no tendría medio alguno infalible de conocer los futuros contingentes, y que por lo tanto, los decretos divinos no son medio infalible, sino en cuanto son a la vez decretos eternos, ni las causas segundas promovidas son tampoco medio infalible, sino en cuanto están presentes con sus efectos mismos a la eternidad de Dios.

Eso mismo es lo que hemos nosotros expresado frecuentemente con la fórmula de que para conocer infaliblemente los futuros contingentes, no basta la sola vía de causalidad, sino que hace falta la vía de eternidad o vía de causalidad eterna.

362.- NUESTRA OPINION.- En otra parte ( ) hemos dicho ya que nuestra opinión es la segunda de esas dos opiniones tomistas. Después de haber meditado con completa serenidad de ánimo sobre todos los textos y principios de Sto. Tomás relativos a esta cuestión, y después de haber leído y releído cuanto los tomistas de una y otra opinión dicen sobre ello, creemos que la segunda opinión tomista es la más

probable, esto es, la más conforme a la mente de Sto. Tomás (3).

Es más: si por "futuros contingentes" se entendiese solamente los futuros puramente contingentes, cuales son la posición o la no posición de impedimento por la criatura a las mociones faliblemente eficaces de la providencia general, creemos que la segunda opinión tomista que exige la eternidad para la ciencia infalible de tales futuros, y en particular para la ciencia infalible sobre el pecado o defecto actual de la criatura, no es solamente más probable, sino que es completamente cierta; o ciertamente conforme a la mente de Sto. Tomás. Todo esto lo afirmamos simplemente como persuasión nuestra, respetando siempre la opinión de aquellos tomistas que no piensen como nosotros (4).

No vamos a repetir aquí, ni los textos de Sto. Tomás, ni las razones intrínsecas, que ya adujimos extensamente en otra parte ( ) para probar que con respecto a todos los futuros contingentes, aun los de la providencia especial, nos parecía más probable en el tomismo la segunda opinión que la primera. Sin embargo, vamos a permitirnos exponer en el capítulo siguiente algunas indicaciones nuevas, que brotan lógicamente de lo dicho en estos dos últimos capítulos sobre las relaciones entre la intuición y la infalibilidad de la ciencia divina.

---

(1) "Scientia abstractiva dicitur quae rei esentiam et non existentiam attingit: intuitiva, quae attingit rei existentiam et modum quo est in se . . . Unde cognitio quam Deus habet de rebus tantum possibilibus est abstractiva: quam autem habet de rebus praeteritis, praesentibus aut futuris es intuitiva". (Billuart I, diss. V, art. 4, pag. 175).

"Utrum realis praesentia in aeternitate sit necessaria, ut earum cognitio divina sit intuitiva?.

Affirmative. Ita communiter thomistae". (Billuart, tom. I, diss. VI, art. III, pag. 183).

(2) 1.a Intuición de la esencia divina;
2. a Intuición de los decretos divinos creadores:
3. a Intuición de las causas segundas creadas:
4. a Intuición de los decretos divinos promovedores:
5. a Intuición de las causas segundas promovidas:
6. a Intuición de los actos contingentes en sí mismos.

(8) Semper in hoc laborat D. Thomas ut futura contingentia respectu cognitionis divinae a statu futuritionis extrahantur et per modum praesentis attingatur, ut determinate, et certo in se ipsis redantur cognoscibilia, nam stante futuritionis statu, contingentia semper indeterminatam veritatem habent. (Juan de Santo Tomás, I part. q. XIV disp. XIX, art. II).

Itaque esse creatum hic non debet considerari, neque prout est virtualiter intra Deum et est ipse Deus, neque praecise prout est in omnipotentia Dei et in causis creatis ut possibile, neque prout est in voluntate providendi ut futurum, sed prout attiugitur per actionem Dei. (Billuart, I 181).

(4) Circa secundum divisi sunt Thomistae. Placet Salmanticensibus Deum futura contingentia certo non posse cognoscere, si ei non essent in aeternitate praesentia. Joannes a Sto. Thoma et alii sensent, etiam sublata illa physica praesentia, Deum posse futura contingentia certo praescire, non quidem in propiis causis contingentibus, sed in suis decretis. Verum utrique differunt in modo explicandō, et reipsa conveniunt. Posteriores enim supponunt ita tolli rerum in aeternitate praesentiam, ut tamen remaneat immutabilitas et efficacitas decretorum Dei: in qua hypotesi palam est decreta divina fore medium sufficiens ad certam et infallibilem futurorum notitiam. Salmanticenses vero, etsi hoc posterius admittant, negant hypotesim: contendunt enim Dei voluntatem et decreta non fore omnino invariabilia, si futura ut futura respiceret, quia non essent perfecte aeterna, cum sit de ratione aeternitatis ut nihil ei sit futurum: quod quidem caeteri Thomistae non videntur expresse inficiari. (Goudin, Tractatus, Tom. I, pag. 33).

CAPITULO XXXIV

COMPARACION DE LA LIBERTAD DIVINA SIN PREMOCION CON LA LIBERTAD CREADA PROMOVIDA

363.- UNA ECUACION DE GRAN IMPORTANCIA.- Como recordará el lector, hemos visto en una de las observaciones anteriores ( ) que era doctrina común tomista la doctrina siguiente:

"Si suponemos que Dios viese intuitivamente su esencia, y por lo tanto, su libertad, y que no viese intuitivamente sus actos o decretos, hay que afirmar que Dios no conocería infaliblemente tales actos o decretos. O lo que es lo mismo, los actos o decretos divinos, para ser conocidos infaliblemente, tienen que ser conocidos: a) intuitivamente, y no abstractivamente: b) como presentes, y no como futuros; c) en sí mismos, y no en sola su causa".

Ahora bien: creemos que todo tomista que, sin ideas preconcebidas, medite a fondo los principios de Sto. Tomás y de sus comentaristas clásicos sobre las relaciones que existen entre la voluntad divina, la cual no necesita de premoción, y la voluntad creada, cuando ya está promovida por Dios, verá que lo que se afirme de la voluntad divina, no promovida, con respecto a sus actos o decretos, hay que afirmarlo análogamente de la voluntad creada, ya promovida, con respecto a los suyos. Eso puede expresarse gráficamente en la ecuación o proporción siguiente:

$$\frac{\text{Voluntad divina}}{\text{sus decretos}} = \frac{\text{voluntad creada promovida}}{\text{sus actos}}$$

Ante todo, fíjese el lector en el sentido de cada uno de los cuatro términos de esa ecuación.

El primer término, o sea, la voluntad divina, significa la libertad divina, o la voluntad libre; pues la voluntad divina es libre respecto a todos los actos, llamados decretos,

que se refieren a las criaturas.

El segundo término, llamado decretos divinos, no es otra cosa que los actos libres de Dios, referentes a las criaturas. Lo mismo da, pues, llamarlos decretos, que llamarlos actos. Si acostumbran a llamarse decretos, es porque, en nuestro lenguaje humano, solemos llamar decretos a los actos de la voluntad que versan sobre algo futuro. Y como respecto a Dios, que es eterno, nosotros concebimos que son futuros todos los seres o todos los actos de la criatura, por eso llamamos decretos, mas bien que actos, a los actos libres de Dios referentes a algo de las criaturas.

El tercer término, o sea, la voluntad creada, tiene el sentido de voluntad creada libre, o de libertad creada, esto es, la voluntad creada respecto a sus actos libres. Y esa libertad la consideramos ya promovida por Dios, pero "prius natura" que haya puesto el acto, pues el acto es siempre posterior en naturaleza a la promoción.

En cuarto término, o sea, los actos libres de esa voluntad creada, lo mismo podrían llamarse decretos que actos. Pero como solamente acostumbramos a llamar decretos a aquellos actos que tienen por objeto algo futuro, y aquí se trata de todos los actos libres de la criatura, por eso suelen llamarse más bien actos que decretos.

Así, pues, los cuatro términos de la ecuación anterior tienen el sentido siguiente: a) libertad divina: b)sus actos libres: c) libertad creada promovida: d) sus actos libres. Con lo cual la ecuación anterior es exactamente igual que la siguiente:

$$\frac{\text{Libertad divina}}{\text{sus actos libres}} = \frac{\text{libertad creada promovida}}{\text{sus actos libres}}$$

364.- UN RAZONAMIENTO EN FORMA.- Una vez Entendido el verdadero sentido de esas dos ecuaciones, que significan exactamente lo mismo, hagamos un sencillo razonamiento que, para

mayor claridad, lo propondremos en forma escolástica, de la manera siguiente:

Proposición mayor: Esa ecuación dicha es verdadera, esto es, la libertad divina se ha con respecto a sus actos libres, como la libertad creada, ya promovida por Dios, se ha con respecto a los suyos:

Proposición menor: es así que, para conocer infaliblemente los actos libres de la libertad divina, no basta ver intuitivamente esa libertad divina, sino que hace falta además ver intuitivamente o en sí mismos los actos libres, llamados decretos divinos;

Consecuencia: luego para conocer infaliblemente los actos libres de la libertad creada promovida, no basta ver intuitivamente esa libertad creada promovida, sino que hace falta además ver intuitivamente o en sí mismos esos actos libres, que son lo que llamamos futuros contingentes.

Todo tomista concederá que la consecuencia, supuestas las premisas, está bien deducida. Todo tomista concederá también la premisa menor, pues es doctrina común en el tomismo. Todo depende, pues, de la proposición mayor, esto es, de si esa ecuación o paridad es o no verdadera. Creemos que el mejor medio de mostrar la verdad de esa paridad o ecuación, será el resolver las objeciones o disparidades que contra ella pudieran presentarse.

365.- EN QUE SENTIDO LA VOLUNTAD CREADA QUEDA DETERMINADA POR LA PREMOCION DIVINA.-

DOS INDETERMINACIONES Y DOS DETERMINACIONES.- La primera disparidad que algunos objetarán contra esa ecuación, está tomada de las ideas de indeterminación y determinación. La voluntad divina, dirán, que es el prímer término de la ecuación, antes de poner sus actos libres o sus decretos, que son el segundo término, está indeterminada para ponerlos o no ponerlos. En cambio, la voluntad creada, ya promovida, que es el

tercer término de la ecuación, aun antes de poner sus actos libres, que son el cuarto término, está ya determinada a ponerlos, puesto que la premoción divina, según el tomismo, es una verdadera predeterminación. Por lo tanto, se comprende muy bien que, en la voluntad divina, por estar indeterminada, no pueden conocerse infaliblemente sus actos libres en cuanto futuros, esto es, antes que existan en sí mismos. Pero de ahí no se sigue que, en la voluntad creada, promovida por Dios, no puedan conocerse infaliblemente sus actos libres como futuros, sin verlos en sí mismos; puesto que, desde el momento que la suponemos promovida, la suponemos predeterminada, y en esa predeterminación, y en esa predeterminación puede Dios conocer infaliblemente que los actos libres serán, aun antes de que sean. Cae, pues, por su base la paridad o ecuación.

Esta objeción que quizá sea la más especiosa que, desde el punto de vista tomista, puede hacerse en esta materia, se resuelve fácilmente con sólo fijar el verdadero sentido de las palabras "indeterminada" y "determinada", cuando se aplican respectivamente a la voluntad divina, y a la voluntad creada.

En efecto, hay dos clases de indeterminación: a) por parte del sujeto o de la potencia ("ex parte subjecti"), que también se llama indeterminación subjectiva o potencial: b) por parte del objeto o término ("ex parte ejus ad quod dicitur"), que también se llama indeterminación objetiva o actual.

La primera de esas dos indeterminaciones o indiferencias se verifica, cuando el sujeto o potencia están todavía sin actuación, sin entrar en movimiento u ejercicio, en completa quietud, en pura potencia. La segunda de esas dos indeterminaciones o indiferencias tiene lugar cuando el sujeto o potencia, aunque estén ya en acción o en ejercicio, esa acción o ejercicio puede todavía terminarse a un objeto o terminarse a su contrario.

Universidad Pontificia de Salamanca

La primera de esas dos indeterminaciones es una imperfección, pues consiste en falta de acto, en estar todavía en estado pasivo o potencial. La segunda no es imperfección, sino perfección: pues consiste, no en pasividad o en falta de acto, sino en actualidad, en dominio o superioridad del acto sobre sus diversos objetos o términos.

En consecuencia, hay también dos géneros de determinación: a) por parte de la potencia o sujeto, que también se llama determinación subjetiva o actual, y consiste en estar ya en acto o ejercicio, pero con poder todavía de terminarse a un objeto o al objeto opuesto. b) por parte del objeto o término ("ex parte ejus ad quod dicitur"), que se llama determinación objetiva, y consiste en haberse ya terminado a un objeto y no a su contrario.

La primera determinación, llamada determinación actual, quita la indeterminación o indiferencia potencial, y por lo tanto, quita una imperfección; pero no quita, sino que da, la indeterminación o indiferencia actual, y por lo tanto no quita sino que da, una perfección, que es el dominio de un acto sobre sus diversos objetos, en lo cual consiste el dominio o poder electivo, esencia de toda <u>libertad</u>.

Ahora bien: cuando en la objeción se dice que la voluntad divina, antes de poner sus actos o decretos, está <u>indeterminada</u> o indiferente, se entiende que está indeterminada, no por parte del sujeto o de la potencia, esto es, con indeterminación subjetiva o potencial, sino solamente por parte del objeto o del término, esto es, con indeterminación puramente objetiva. Antes, pues, de poner sus decretos, la voluntad divina tiene <u>determinación subjetiva con indeterminación objetiva</u>.

Igualmente, cuando en la objeción se dice que la voluntad creada promovida por Dios, está ya <u>determinada</u> a poner sus actos, aun antes de ponerlos, se entiende que está determinada por parte del sujeto o de la potencia, esto es, que ya ha des-

aparecido su indeterminación potencial, o su estado de quietud y reposo, entrando en actividad: pero no se entiende que esté ya determinada, sino que está aún indeterminada, por parte del objeto o término, pues todavía no ha desaparecido su indiferencia o indeterminación objetiva, mediante la cual puede aún terminarse a un objeto o a su contrario. Antes, pues, de poner sus actos, la voluntad creada promovida tiene determinación subjetiva con indeterminación objetiva (1).

Por lo tanto, resulta que, antes de sus respectivos actos o decretos, la voluntad divina está subjetivamente determinada y objetivamente indeterminada, y que la voluntad creada promovida está también subjetivamente determinada y objetivamente indeterminada. Están, por lo tanto, análogamenta iguales en cuanto a eso de "determinación" o "indeterminación", con lo cual queda resuelta la objeción y queda en pie la ecuación.

366.- EN QUE SENTIDO LA PREMOCION ESTA INFALIBLEMENTE CONEXA CON EL TERMINO DEL ACTO.- La segunda disparidad que alguno objetará contra la dicha ecuación, está tomada de la existencia o no existencia de conexión infalible entre la voluntad y sus actos. La voluntad divina, se nos dirá, considerada con anterioridad a la posición de sus decretos o actos, no tiene conexión infalible con tales actos o decretos. Por lo tanto, nada extraño es que tales actos no puedan ser infaliblemente conocidos, con sólo ver la voluntad divina, antes de verlos en sí mismos. En cambio, entre la voluntad creada, ya promovida por Dios, y sus actos, existe conexión infalible, aun antes de que se pongan tales actos. Por lo tanto, con solo ver esa conexión infalible, y aun antes de que los actos existan o sean vistos en sí mismos, puede Dios conocerlos infaliblemente. No hay, pues, paridad entre la voluntad divina y la voluntad creada promovida con respec

to a sus actos, pues en un caso no existe conexión infalible, y en el otro sí.

367.- RESPUESTA PRIMERA.- A esta objeción pueden darse dos soluciones, según que se trate de las premociones faliblemente eficaces de la providencia general, llamadas mociones suficientes, o se trate de las premociones infaliblemente eficaces de la providencia especial.

La primera respuesta es, pues, que si se trata de las mociones suficientemente eficaces, es evidente que tales premociones no tienen conexión infalible ni con el término del acto para el cual se dan, ni con su contrario: puesto que la voluntad creada puede de hecho o "in sensu composito" poner y no poner impedimento al curso de tales mociones, extinguiéndolas o torciéndolas antes que lleguen a su término. Esta es doctrina expresa de Santo Tomás, que es repetida por casi todos los tomistas, y que parece ya definida por la Iglesia contra Jansenio.

Por lo tanto, no existiendo conexión infalible, es evidente que ni en la voluntad promovida con tal moción falible, ni en el decreto de dar esa clase de moción, pues verse infaliblemente el acto, a no ser que a tal decreto o a tal premoción se les añada la eternidad, esto es, la intuición de la presencia del acto mismo y no solamente de la premoción, o la eternidad del decreto.

368.- RESPUESTA SEGUNDA.- La segunda respuesta es que si se trata de premociones perfectamente eficaces, cuales son las premociones de la providencia especial o predestinativa, hay que distinguir, como ya dijimos en otra parte ( ) dos sentidos diferentes en que pueden tomarse la frase de "conexión infalible", a saber:

a) infalible con respecto a la criatura, en el sentido de que la criatura no pueda de hecho o "in sensu composito" poner impedimento al curso y término de esa premoción:

b) infalible con respecto a Dios, en el sentido de que ni Dios mismo pueda hacer que, una vez puesta la premoción, no se ponga el término del acto.

Si la frase de "conexión infalible" se toma en el primer sentido, hay que conceder que, entre la premoción perfectamente eficaz y el término del acto para el cual se da tal premoción, hay conexión infalible; pues es doctrina fundamental tomista que a las premociones perfectamente eficaces la voluntad no puede de hecho o "in sensu composito" poner impedimento, aunque lo pueda "de jure" o "in sensu diviso". Hay, pues, conexión infalible entre la premoción perfectamente eficaz y el término del acto; pero infalible con respecto a la criatura, esto es, infalibilidad relativa.

Pero si la frase de conexión infalible se entiende en el segundo sentido, esto es, con respecto a Dios, hay que negar que entre la premoción física, de cualquier género que sea, y el acto para el que tal premoción se da, haya conexión infalible, antes de que el acto esté de hecho puesto. Como ya dijimos varias veces, tenemos por más probable, o por más conforme a la mente de Santo Tomás, la doctrina que afirma que, aun puesta la premoción, y mientras no se suponga la existencia del acto, Dios puede todavía impedir el acto, o hacer que el acto no exista, pues Dios puede en absoluto hacer todo lo que no envuelve contradicción.

En otro lugar dimos ya numerosas pruebas de esta afirmación. Por ahora basta con fijarse solamente en estas tres cosas:

a) que toda premoción divina es realmente distinta del acto de la criatura.

b) que toda premoción divina es anterior al acto de la criatura, al menos con prioridad de naturaleza.

Universidad Pontificia de Salamanca

c) que cuando entre dos cosas hay prioridad de naturale za y distinción real, Dios puede hacer, absolutamente hablando, que aun puesta la primera, no se ponga la segunda, cuando la se gunda no es formalmente necesaria para la existencia de la primera.

EJEMPLOS DE COSAS INFALIBLEMENTE UNIDAS PARA LA CRIATURA CON CAUSALIDAD EFICIENTE, Y SIN EMBARGO IMPEDIDAS POR DIOS: LA ENCARNACION, LA INMACULADA CONCEPCION, LA EUCARISTIA.- Así hi zo Dios que, aun puesta la naturaleza humana de Nuestro Señor Je sucristo, no se pusiese la personalidad humana. Así hizo que aún puesto el débito próximo de culpa original en la Santísima Virgen, no se pusiese la culpa misma. Así hace Dios todos los días, en la transubstanciación eucarística, que aun puesta la multiplicidad de partes extensas del cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo bajo las especies sacramentales, no se ponga la ocupación locual de dichas partes; o lo que es lo mismo, que aun puesta en el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo la extensión cuantitativa de sus par tes "in ordine ad se", no se ponga la extensión cuantitativa de esas partes "in ordine ad locum", habiendo verdadera cuantidad, sin ocupación de lugar. Así, en fin, podrían citarse otros varios ejemplos que demuestran que, mientras entre dos cosas no haya lazos de causalidad formal, sino solamente de causalidad eficiente, cual es el lazo que existe entre la premoción divina y el acto de la criatura, Dios puede en absoluto impedir que re sulte el efecto, aun después de puesta su causa. La causalidad eficiente, sea humana o divina, llámese falible o infalible, es solamente el orden al efecto, sin ser aún el efecto mismo. Ese orden al efecto es lo que se llama conexión, pero conexión que es realmente distinta del efecto mismo, y que si es de orden eficiente, es rompible por Dios.

De donde resulta que, entre la voluntad creada, promovida por Dios , y los actos libres de esa voluntad, no hay conexión irrompible o infalible para Dios, esto es, no hay conexión absolutamente infalible, cual es la infalibilidad que requiere la

Universidad Pontificia de Salamanca

ciencia divina.

Es, pues, claro que, en cuanto a "conexión absolutamente infalible"; lo mismo se ha la voluntad divina con respecto a sus actos, que la voluntad creada promovida con respecto a los suyos, pues ambas voluntades carecen de tal conexión absolutamente infalible, mientras los actos no estén ya puestos o existentes en sí mismos. Con lo cual queda resuelta la segunda objeción, y queda en pie la paridad o ecuación, como aparecerá aún más claro en el capítulo siguiente.

---

(1) Alio modo aliquid est in causa sua, quae habet inclinationem ad suum effectum, quae tamen impediri potest; unde et hoc determinatum est in sua causa, sed mutabiliter, et sic de hoc vere dice potest hoc erit, sed non per omnimodam certitudinem. (D. Thom., Periher., lect. 13).

Nec distingui debet inter contingentiam et indifferentiam seu indeterminationem, ut aliqui faciunt, quia contingens dicitur aliquid ex causa indifferenti ad utrumlibet in actu primo ..... ex eadem parte ex qua habet contingentiam habet indeterminationem, scilicet ex causis, extra causas autem nondum aliquid habet determinate, vel si aliquid habet determinate, ibi amittit contingentiam ubi habet determinationem. (Juan de Santo Tomás, I p. q. XIV, disp. XIX, art. III).

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XXXV

CONTINUA LA COMPARACION ENTRE LA VOLUNTAD DIVINA Y LA VOLUNTAD CREADA PROMOVIDA

369.- LA PREDETERMINACION AD UNUM EN LAS CAUSAS LIBRES.- Creemos que todas las objeciones o disparidades que pudieran oponerse contra la ecuación entre la voluntad divina y la voluntad creada promovida con respecto a los actos de ambas, se reducen a alguna de esas dos que acabamos de resolver en el capítulo anterior.

Vamos, sin embargo, a ocuparnos de una instancia o reparo que alguien podría oponer a la solución dada a la primera objeción. En esa solución hemos dicho que la premoción física, llamada también predeterminación física, determina a la voluntad por parte del sujeto, quitándola la indiferencia o indeterminación potencial, o privativa de acto. Pero hemos añadido que no la determina por parte del objeto, sino que la deja indiferente o indeterminada; y por lo tanto, que no quita a la voluntad, sino que la da, la indiferencia o indeterminación objetiva.

Estamos seguros que nadie que conozca a fondo el tomismo, se atreverá a negar esa doctrina, pues está expresamente enseñada por Sto. Tomás y por sus principales comentaristas. Pero es fácil que no falten muchos que no vean claro cómo se compagina esa doctrina tomista con la otra doctrina tomista de que la premoción física es una verdadera "praedeterminatio ad unum liberi", como estamos repitiendo continuamente los tomistas contra los molinistas.

Si la premoción física, se dirá, es una verdadera predeterminación ad unum parece claro que no es solamente predeterminación por parte del sujeto o de la potencia, sino también por parte del objeto o término del acto. Parece claro que, mediante la premoción divina, la voluntad creada, no solamente queda subjetivamente determinada, sino también ob-

Universidad Pontificia de Salamanca

jetivamente. Parece claro que, bajo la premoción física, la voluntad pierde no solamente su indiferencia o indeterminación potencial o privativa, sino también su indiferencia o indeterminación actual u objetiva. Parece claro, por lo tanto, que mientras la voluntad divina, antes de poner sus decretos, está objetivamente indeterminada para ponerlos o no ponerlos, la voluntad creada, una vez promovida por Dios, y aun antes de que ella ponga sus actos, está ya objetivamente determinada a ponerlos, y que por lo tanto, no hay ecuación o paridad entre la voluntad divina respecto a sus actos, y la voluntad creada promovida respecto a los suyos.

370.- PREDETERMINACION AD UNUM CAUSAL, Y PREDETERMINACION AD UNUM FORMAL.- Ese reparo se resuelve, y esas dos doctrinas tomistas se armonizan, con sólo distinguir bien entre predeterminación ad unum causal, y predeterminación ad unum formal.

En efecto, predeterminación causal es solamente mover a alguien o a algo a que ese alguien se determine a sí mismo o a que ese algo quede determinado por su propio término. En cambio, predeterminación formal, no es mover a alguien o a algo a que se determinen o queden determinados, sino que es determinarse a sí mismo, o quedar determinado.

Algunos ejemplos, aunque ejemplos solamente análogos, contribuirán quizá a aclarar esas definiciones. En efecto, una cosa es mi moción o empuje dado a una puerta abierta, para que se cierre, y otra cosa es el cerrarse de la puerta, o el quedar cerrada la puerta. Mi moción es el cierre causal, o la causa del cierre: el cerrarse o el quedar cerrada de la puerta es el cierre formal. La puerta se cierra causalmente por mi moción; pero queda cerrada formalmente por su unión o ajuste perfecto con el marco o abertura de la puerta. Igualmente, una cosa es la moción o acción por la cual Dios infundió el alma en el cuerpo de Adam, y otra cosa es el quedar ese cuerpo animado o vivificado. La animación o vivificación de ese cuerpo o de ese barro procedió causalmente de la acción de Dios: pero formal-

Universidad Pontificia de Salamanca

mente de su unión con el alma. Por eso, Dios fué y continúa siendo el determinante causal, de la vida del cuerpo: pero el alma y no Dios es el determinante formal.

Hemos dicho que estos ejemplos son solamente análogos, porque por estar tomados de las acciones físicas o necesarias, no sirven para explicar la libertad: pero sirven para explicar la diferencia que hay entre el elemento causal y el elemento formal en toda determinación.

En todos esos casos en que interviene un determinante causal, y otro formal, se verifican siempre tres cosas: a) que la determinación causal es causa de la determinación formal: b) que es antes, al menos en naturaleza, que la determinación formal: c) que es realmente distinta de la predeterminación formal.

Ahora bien: cuando en el tomismo decimos contra los molinistas que la premoción física es una verdadera predeterminación ad unum, eso es verdad: pero se entiende que es una predeterminación causal, no una predeterminación formal.

En efecto, Dios es el que, mediante su premoción física, mueve a la voluntad creada a determinarse, esto es, no solamente la mueve a obrar en común, sino a poner tal acto determinado. Porque ese acto, a poner el cual mueve Dios a la voluntad, no es un acto en abstracto, o en común, o indeterminado, sino un acto singular, individualizado, determinadísimo hasta el último detalle de entidad física y de bondad moral, por eso tal premoción se llama y es predeterminación ad unum, y no puro concurso simultáneo, ni mera premoción física al bien en común.

Pero porque, aunque sea Dios el que mueve a la voluntad a poner ese acto determinado, la voluntad es, y no Dios, quien pone ese acto determinado, y quien se determina a sí misma mediante ese acto, por esó la predeterminación de Dios aunque sea verdadera predeterminación ad unum, es predeterminación puramen

te causal; mientras que la predeterminación, por la cual la voluntad se determina a sí misma, es predeterminación formal.

Algo semejante sucede en el misterio de la Encarnación del Verbo. La Encarnación considerada causalmente, es obra de las tres divinas personas, pues las tres pusieron por igual la acción o causalidad eficiente por la cual se verificó la Encarnación, esto es, por la cual se verificó la Unión de la persona del Verbo con la naturaleza humana por la subsistencia personal del Verbo. Pero formalmente considerada, la Encarnación pertenece exclusivamente a la segunda Persona: porque aunque las tres personas pusieron la acción o la causa eficiente de la Encarnación, solamente la segunda Persona puso la Unión entre la naturaleza humana y su propria personalidad, y solamente ella terminó o determinó con su personalidad divina la naturaleza humana. Así se verifica, que las tres personas divinas encarnaron al Verbo, pero solamente el Verbo se encarnó.

Análogamente, Dios es el que determina causalmente a la voluntad creada, pero la voluntad creada es la que formalmente se determina.

Con eso quedan armonizadas aquellas dos afirmaciones tomistas, en apariencia opuestas, de que la voluntad creada, bajo la premoción divina, queda a) predeterminada ad unum, y sin embargo: b) indeterminada objetivamente. Esas dos afirmaciones no son opuestas, sino complementarias. Bajo la premoción física la voluntad queda en verdad predeterminada ad unum, pero con determinación causal: lo cual no se opone que quede todavía indeterminada objetivamente, pero con indeterminación formal.

Por lo tanto, la voluntad creada, ya promovida por Dios, pero prius natura que exista el acto, está ya cau-

salmente determinada ad unum, pero está aún formalmente indeterminada. Mediante la existencia del acto mismo, y no mediante la premoción sola, es como queda la voluntad formalmente determinada, y como queda también formalmente determinado el acto mismo de la voluntad.

371.- APLICACION DE ESTA DOCTRINA A LA NECESIDAD DE LA ETERNIDAD Y DE LA INTUICION DIVINAS.- Esto de distinguir bien entre predeterminación causal y predeterminación formal, es de suma importancia para resolver la cuestión de si Dios puede conocer con infalibilidad absoluta los actos libres de la criatura en la sola voluntad creada premovida, o en los solos decretos predeterminantes, antes de ver el acto libre en sí mismo, esto es, sin intuición o eternidad.

En efecto, Dios puede impedir todo lo que pertenece al orden de causalidad eficiente, y lo único que no puede impedir, por envolver contradicción es lo perteneciente al orden de causalidad formal. Aunque estén ya puestas todas las causas eficientes imaginables de un efecto, Dios puede todavía impedir el efecto, mientras ese efecto no existe fuera de todas sus causas, esto es, en sí mismo. En cambio, en existiendo la causa formal de un efecto, Dios no puede ya impedir ese efecto.

Así, por ejemplo, aunque ya esté puesta la moción eficiente dada a la puerta, para que se cierre, y aunque a la puerta no le falte ya sino una millonésima de milímetro para estar cerrada; es más, aunque no le falte sino un simple instante o prioridad de naturaleza para cerrarse, Dios puede todavía interponer su acción, e impedir que la puerta se cierre. En cambio, una vez puesto el cierre formal, esto es, una vez que la puerta ya se ha cerrado, ni Dios mismo puede ya hacer que no se haya cerrado, o que no exista el cierre de la puerta, mientras existe.

Por lo tanto, si la premoción física fuese predeterminación formal ad unum, y no solamente predeterminación causal, no podría ni Dios mismo impedir el acto, una vez puesta la premoción. De donde resultaría que, con sólo dar o decretar dar la premoción, sería ya absolutamente infalible la posición del acto, y por lo tanto, cabría ciencia divina de ese acto con sola la intuición del decreto o de la premoción, esto es, sin intuición del efecto en sí mismo, y por lo tanto, sin eternidad.

En cambio, siendo la premoción física predeterminación causal eficiente, pero no formal, Dios puede todavía impedir el efecto o acto de la voluntad, aun supuesta la premoción. De donde resulta, que aun puesta la premoción, y antes de que se ponga el acto, no es absolutamente cierta la posición futura de ese acto. Por lo tanto, no cabe ciencia divina infalible de ese acto sino con intuición del acto en sí mismo, esto es, la presencia física de ese acto a la eternidad de Dios.

Queda, pues, en pie la ecuación antedicha, esto es, que respecto a estar objetivamente indeterminada con indeterminación formal, tan indeterminada está la voluntad divina respecto a sus proprios actos o decretos, antes de ponerlos, como lo está la voluntad creada, aun promovida, con respecto a los suyos. En consecuencia, así como, según el tomismo, Dios no puede conocer sus proprios actos o decretos como futuros, o en sola su voluntad, sino que tiene que verlos como presentes, o en sí mismos, o por vía de eternidad; así también, Dios no puede conocer en la sola voluntad creada aun promovida, los actos de esa voluntad como futuros, o antes que se pongan: sino que tiene que verlos como presentes, como ya puestos, en sí mismos, por vía de eternidad.

Ese es el verdadero sentido de esa ecuación, y ese sentido parece desprenderse claro de los dos principios tomistas



ya dichos, a saber: a) aunque la premoción física sea predeterminación esa predeterminación no quita la indeterminación de la voluntad, sino que quita solamente la indeterminación subjetiva, o privativa, o potencial: b) aunque la premoción física sea verdadera predeterminación ad unum, y no solamente predeterminación genérica, es sin embargo predeterminación causal, pero no predeterminación formal. Esos dos principios son admitidos por todos los tomistas, aunque no todos los tomistas se han dedicado a sacar las consecuencias que de esos principios se deducen.

372.- LA PREMOCION FISICA, ENTITATIVAMENTE CONSIDERADA, NO ESTA INFALIBLEMENTE CONEXA CON EL ACTO LIBRE DE LA CRIATURA.- Esa misma ecuación, de que venimos hablando, se confirma por otros dos principios, de que los tomistas echan mano, cuando se ocupan de resolver las objeciones, que desde el punto de vista de salvar la libertad, oponen los molinistas contra la premoción física.

El primero de esos dos principios lo ha proclamado con mucha claridad y energía el insigne Lemos. Consiste en afirmar que en la premoción física, una cosa es la entidad o ser de esa premoción, y otra es la intención divina de la cual la premoción no es sino un instrumento.

Si consideramos en la premoción, dice Lemos, su sola entidad física, entonces hay que confesar que la premoción no tiene conexión alguna infalible con un acto libre de la criatura, más bien que con su contrario. La razón evidente de eso es que la entidad de la premoción es algo creado, y nada creado, sea entidad permanente o entidad transeunte, puede estar infaliblemente conexo con los actos de la libertad. Los actos libres, como enseña expresamente Sto. Tomás, son algo inconexo con nada creado; no pueden tener más conexión infalible, que con la libertad misma que los produce, y con Dios autor, autor de la libertad y de sus actos. En eso precisamente se funda la razón aducida por Sto. Tomás, que ninguna criatura, sino sólo Dios,

puede conocer las "cogitationes cordis", esto es, los actos libres puramente internos de otra criatura. Decir, añade Lemos, que la premoción física o que la gracia eficaz, consideradas en cuanto a su entidad, tienen conexión infalible con los actos libres de la criatura, equivaldría a negar la libertad de tales actos.

De esa doctrina de Lemos, admitida por todos los tomistas posteriores, se deduce que la premoción o gracia actual, aun la que se llama ab intrinseco eficaz, no tiene de suyo más conexión infalible con el acto de la criatura, que lo que tenga la intención divina. Por lo tanto, mientras la intención divina no esté completamente cerrada o acabada, esto es, mientras no tenga infalibilidad absoluta, tampoco la tendrá la premoción. Ahora bien: la intención divina por ser infinitamente libre, y por tener dominio sobre todas las prioridades, no solamente de tiempo, sino también de naturaleza, puede hacer todavía que el acto libre ~~no exista~~, mientras que no se suponga que ya existe. Por lo tanto, mientras no supongamos al acto como existente en sí mismo, esto es, como presente a la intuición o eternidad de Dios, la existencia de ese acto puede aún ser impedida por Dios. No cabe por lo tanto certeza absoluta de su existencia, ni ciencia divina, esto es, ciencia absolutamente infalible sobre él. La premoción no tiene más conexión que la que tenga la intención divina, y la intención divina tampoco tiene conexión absolutamente inimpedible o infalible con el acto, mientras el acto no se considere como presente, y no como futuro.

Por donde aparece claro que así como en la voluntad divina, a pesar de estar por su naturaleza misma infinitamente actualizada, que es como si dijéramos, infinitamente promovida, no pueden verse sus actos o decretos divinos, como futuros, sino como presentes: así también, en la voluntad creada, por muy promovida que la supongamos, no pue

den verse sus actos como futuros, sino como presentes a la eternidad de Dios.

Dios ve, pues, sus proprios actos o decretos en su esencia, o lo que es lo mismo, en su voluntad. Pero los ve como puestos o como presentes, no como posibles o como futuros: y por lo, tanto, los ve en su voluntad, pero en su voluntad en cuanto eterna.

Análogamente, Dios ve los actos libres de la voluntad creada, en esa misma voluntad creada promovida por Dios; pero los ve como puestos o como presentes, no como posibles o como futuros para Dios: por lo tanto, ve los actos en la voluntad creada promovida, pero en cuanto tal voluntad, y tal premoción y tales actos están presentes a la eternidad de Dios. La voluntad pone esos actos en virtud de la premoción divina: los actos existen en virtud de esa misma premoción: pero mientras esos actos no se consideren como existentes en sí mismos, pueden todavía en absoluto no existir y por lo tanto, no cabe saber ellos ciencia absolutamente infalible, cual tiene que ser la infalibilidad de la ciencia divina.

373.- SOLUCION DE UN REPARO: UN EJEMPLO.- Quizá alguno diga que esa distinción que hacen Lemos y otros tomistas, entre la premoción considerada entitativamente, y la premoción considerada como instrumento de la intención divina, no tiene importancia; pues como advierte el mismo Lemos, esas dos cosas "non ponunt in numero", y deben considerarse como una sola; esto es, la premoción no debe considerarse entitativamente, sino que solamente debe considerarse como instrumento de la intención divina. Ahora bien: todos los tomistas confiesan que la premoción eficaz, en cuanto instrumento de la intención divina, tiene conexión infalible con el acto libre de la criatura para el cual Dios la da.

A eso respondemos confesando que es verdad que eso que dicen los tomistas, y confesando que es verdad, y que nosotros

admitimos también, eso que los tomistas dicen . Pero eso, lejos de quitar importancia a esa distinción para la cuestión que tratamos, la hace al contrario más importante. Pongamos con ejemplo.

Supongamos dos medicinas. Una que tenga por su entidad misma, o por los ingredientes químicos que entran en ella, eficacia infalible para curar la enfermedad. Otra, que no tenga por su entidad eficacia alguna infalible, sino que toda su eficacia le venga de la intención del médico que la administra, como sucedió con el barro que aplicó Nuestro Señor Jesucristo a los ojos del ciego para curarlo.

En el primer caso, con sólo saber que la medicina ha sido aplicada, y aun prius natura que el efecto de la curación se haya verificado, sabemos ya infaliblemente que el efecto o curación existirá. Esto es, con sólo conocer como aplicada o presente la causa, aun sin ver como presente el efecto como futuro. Este primer caso no es aplicable a la premoción, pues los tomistas confiesan que la premoción, entitativamente considerada, no tiene infalibilidad alguna de conexión en el efecto.

En el segundo caso, la medicina aunque no tenga conexión infalible, considerado entitativamente, la tiene en cuanto instrumento de la intención divina. Por lo tanto, parece también a primera vista que da lo mismo: y que con sólo saber que la medicina está aplicada, eso solamente basta, aun antes de que exista el efecto, para saber infaliblemente que el efecto se producirá, esto es, para conocer infaliblemente el efecto como futuro.

Pero en realidad, no es así. Hay que fijarse de que se trata de la intención divina, la cual es tan libre y tan poderosa que puede hacer que la curación no exista, mientras no se verifique que ya existe. Por lo tanto, po-

Universidad Pontificia de Salamanca

demos considerar al médico, que en nuestro caso es Dios, en tres momentos de naturaleza o de razón: a) antes de aplicar la medicina; b) cuando la medicina está aplicada, pero prius natura que produce su efecto; c) cuando el efecto está ya producido.

Es evidente que antes de aplicar la medicina, no es sabible infaliblemente que el enfermo curará, pues, suponemos que no puede curar sin la medicina, y el médico es libre en aplicarla o no aplicarla.

No es menos evidente que, aun aplicada, o decretada aplicar la medicina, y antes de que produzca el efecto, tampoco es sabible con infalibilidad absoluta que el efecto se producirá; pues suponemos que el médico que es Dios tiene libertad y omnipotencia para hacer que no exista una cosa, o un efecto, mientras no sea verdad que ya existe.

Luego solamente cuando pueda decirse que el efecto ya existe, esto es, que ya está presente en su ser actual a la eternidad de Dios, es cuando tal efecto es sabible con infalibilidad absoluta.

Concedemos, pues, que la moción o gracia llamada eficaz, aunque no sea infalible considerada entitativamente, lo es considerada en cuanto instrumento de la intención o voluntad divina. Pero como el instrumento, todo lo que tiene, lo recibe de la causa principal, tal gracia tiene la misma infalibilidad que tiene la voluntad divina, y en el mismo sentido en que ella la tiene. Ahora bien: la voluntad o intención divina, cuando son absolutas, tienen infalibilidad de producir el efecto, aun antes de producirlo, en el sentido de que ninguna criatura pude de hecho o in sensu composito impedir ese efecto. Tiene por lo tanto infalibilidad con respecto a la criatura, esto es, infalibilidad relativa.

Pero respecto a sí misma, la voluntad divina no tiene infalibilidad de que producirá un efecto, mientras no supon-

gamos el efecto como producido o existente, esto es, como presente a la eternidad; pues mientras no esté de hecho existente para Dios, es todavía Dios libre y omnipotente en hacer que no exista.

Si el lector no ve todavía esto claro, prescinda por un momento de la eternidad, y examine la certeza que tienen las causas y sus efectos en el tiempo. Pongamos el caso del Evangelio en que Jesucristo cura al ciego mediante el barro aplicado a sus ojos. Tenemos ahí tres cosas: a) el agente principal que es Jesucristo: b) el agente instrumental que es el barro con la virtud o moción divina transeunte comunicada por Jesucristo: c) el efecto en sí,mismo, esto es, la curación o la vista recobrada de hecho por el ciego.

Antes de aplicar el barro y la virtud transeunte, todavía no es infaliblemente cierto que el ciego curara (no olvide el lector que prescindimos de la eternidad, y examinamos solamente la certeza de que son capaces las cosas por sí mismas en el tiempo); pues no puede curar sin que el barro se aplique, y Jesucristo es libre todavía en aplicarlo o no aplicarlo.

Cuando Jesucristo ya ha aplicado el barro con su virtud curativa transeunte, pero prius natura que se haya verificado el efecto, Jesucristo es todavía infinitamente libre e infinitamente potente para impedir que sea lo que suponemos que todavía no es, pues la omnipotencia se extiende a todo lo que no envuelve contradicción entre el ser y el no ser. Por lo tanto, todavía no es cierto con certeza absoluta que el efecto será.

Una vez verificado el efecto de la curación, ese efecto ya es, y ni Dios mismo puede hacer que lo que es, no sea mientras es. Tiene, pues, ya certeza absolutamente infalible.

El lector no tiene ahora que hacer otra cosa que trasladar esas tres cosas temporales a la eternidad de Dios, po-

Universidad Pontificia de Salamanca

niendo en vez de Jesucristo a Dios uno y trino: poniendo, en vez del barro y de la virtud transeunte, el decreto divino de aplicar ese barro y esa virtud: poniendo, en fin, en vez de la curación presente al tiempo, la curación presente a la eternidad.

Así, como, consideradas las cosas en el tiempo, el efecto no era sabible antes de aplicar el barro y la virtud curativa, ni aun después de aplicado el barro, pero antes de que él existiese el efecto, sinó solamente es sabible como existente o como presente al tiempo; así también, consideradas las cosas en la eternidad, el efecto no es sabible antes de que Dios ponga sus decretos; ni aun después de ponerlos, pero antes de que el efecto exista para Dios: sino solamente es sabible como existente o como presente a la eternidad de Dios.

Si el barro, o la virtud transeunte comunicada por Jesucristo a ese barro, entitativamente considerados, hubiesen tenido conexión infalible en el efecto, entonces en la sola aplicación del barro y de su virtud, y aun antes de verificado o de estar presente el efecto, sería ese efecto cognoscible infaliblemente. Pero no teniendo conexión entitativa, sí no solamente la conexión instrumental que le da la intención divina, el efecto no es sabible infaliblemente mientras no esté cerrado o absoluto el poder y libertad de esa intención divina, y no lo está mientras el efecto no se suponga que ya es. Igualmente, si la gracia divina, entitativamente considerada, tuviese conexión infalible con su efecto, en el solo decreto de dar esa gracia, pues lo mismo es decretar darla en la eternidad que darla de hecho en el tiempo, se sabría el efecto, Pero no teniendo más conexión infalible que como instrumento de la voluntad divina, el efecto no es sabible infaliblemente mientras la libertad y el poder de esa voluntad o intención divinas no estén cerrados o absolutos, y no pueden estarlo mientras no se considere al efecto como siendo, esto

Universidad Pontificia de Salamanca

es, como presente a la eternidad del decreto divino. Por eso, el efecto no es cognoscible infaliblemente en solo el decreto, sino en el decreto en cuanto decreto eterno.

Creemos que con esto basta para hacer ver que esa distinción de Lemos entre la gracia eficaz entitativamente considerada, y la gracia eficaz considerada como instrumento de la intención divina, no solamente tiene importancia, sino que es de importancia suma en toda esta cuestión de la ciencia divina.

374.- OTRO PRINCIPIO TOMISTA: CARACTER TRASCENDENTE DE LA MOCION DIVINA.- El otro principio, que los tomistas repiten también con frecuencia, sobre todo cuando se ocupan en resolver las objeciones molinistas de que la premoción se opone a la libertad consiste en el carácter trascendente de la premoción divina.

En efecto, dicen los tomistas, la premoción divina, por ser de carácter trascendente, y no de carácter limitado, se acomoda tan perfectamente a la naturaleza de cada ser, y por lo tanto, a la naturaleza de la libertad, que nuestra voluntad libre, después de promovida por Dios, queda como si ella sola se hubiese promovido a sí misma, o como si ella misma pudiera, como puede Dios obrar sin necesidad de premoción.

De donde deducen, y muy bien, los tomistas, que así como nadie encontraría dificultad especial en concebir que obramos con plena libertad, si obrásemos sin premoción de otro, como obra Dios; así tampoco debe nadie encontrar dificultad alguna especial en concebir que obramos con plena libertad, cuando obramos promovidos, no por criatura alguna, sino por Dios : pues tal premoción por ser divina, y por lo tanto, trascendente a todo el ser y a todos los modos e individualidades del ser, nos deja tan libres y tan dueños de nosotros mismos y de nuestros actos, como si tal premoción no existiera, o como si fuésemos nosotros mismos, y no Dios, los que nos promoviéra-

Universidad Pontificia de Salamanca

mos a obrar.

Al llamar la atención del lector hacia esta doctrina tomista, no,es nuestra intención aducirla como una nueva demostración de lo que venimos tratando, sino simplemente como una confirmación negativa de las pruebas anteriormente aducidas.

En efecto, si el lector se fija en esa afirmación tomista, que nosotros conceptuamos no menos profunda que verdadera, notará enseguida que no es sino repetir, bajo otras palabras, de la ecuación o paridad que nosotros hemos establecido entre la voluntad divina, y la voluntad creada promovida, con respecto a los actos de ambas: esto es, que la voluntad creada, después de promovida por Dios, se ha con respecto a sus actos libres, como la voluntad divina, que no necesita de promoción alguna, se ha con respecto a los suyos, y viceversa.

Decir, por lo tanto, como dicen los tomistas, que la voluntad creada, aun promovida por,Dios, queda todavía con respecto a sus actos deliberados, como si ella se hubiese promovido a sí misma, o como si ella obrase sin promoción, cual obra Dios, equivale virtualmente a decir que así como en la voluntad divina no pueden verse sus decretos como futuros o como posibles, sino que tienen que ser vistos como presentes o como ya puestos: así tampoco pueden conocerse infaliblemente en la voluntad creada promovida sus proprios actos como posibles o como futuros; sino que tienen que verse intuitivamente como puestos, o como presentes; esto es, como futuros para nosotros, y como presentes para Dios, que es lo que se llama la vía de eternidad , o vía de causalidad eterna.

Podrían todavía aducirse otros principios u otras indicaciones verdaderamente tomistas para confirmar que la intuición o la eternidad divina es necesaria para la infalibilidad de la ciencia divina sobre los futuros contingentes. Pero creemos que basta con lo dicho, y vamos a limitarnos a hacer

Universidad Pontificia de Salamanca

un breve resumen de esa doctrina y sacar las consecuencias que de ella se deducen, lo cual será objeto del capítulo siguiente.

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO XXXVI

RESUMEN Y CONSECUENCIAS DE LO DICHO SOBRE LAS RELACIONES ENTRE LA INTUICION DIVINA Y LA INFALIBILIDAD DIVINA

375.- SEIS PRINCIPIOS TOMISTAS.- En el capítulo séptimo, en que examinamos las relaciones que existen entre la eternidad y la infalibilidad de la ciencia divina sobre los futuros contingentes, adujimos principalmente tres principios tomistas para probar que no cabe tal infalibilidad sin eternidad. En los dos últimos capítulos en que acabamos de examinar las relaciones entre la intuición divina y la infalibilidad de la ciencia divina, que es la misma cuestión bajo otro aspecto, hemos aducido otros cuatro principios tomistas para probar que no cabe tal infalibilidad sin intuición de los futuros en sí mismos. Así resultan siete principios tomistas aplicables a esta cuestión, los cuales vamos a darlos aquí juntos y resumidos, para que el lector pueda apreciarlos de un solo golpe de vista. Son los siguientes:

a) Como se ha una cosa respecto al ser, así se ha también respecto a ser conocida por Dios. Ahora bien: el acto contingente o libre no tiene ser determinado mientras es considerado como futuro, y solamente la tiene considerado como presente. Luego no puede ser conocido infaliblemente por Dios en cuanto futuro para Dios, sino en cuanto presente, esto es, por vía de eternidad.

b) El poder y la libertad de Dios se extienden a todo lo que no envuelve contradicción; y la contradicción no se da mientras no se junten el ser y el no ser de la misma cosa. Por lo tanto, hay que afirmar que Dios puede aún hacer que un acto libre no exista, mientras no se pueda afirmar que tal acto existe, esto es, que está físicamente presente a la eternidad de Dios.

c) La potencia en Dios no debe concebirse como principio de <u>actos</u>, sino como principio de <u>efectos</u>. Por lo tanto hay que afirmar que así como Dios no puede ver en la potencia de su voluntad sus proprios <u>actos</u> como futuros, sino como presentes; así tampoco puede ver como futuros, sino como presentes para su eternidad, sus proprios <u>efectos</u>, que son precisamente los futuros contingentes o nuestros actos libres.

d) La premoción física quita a la voluntad creada su indeterminación o indiferencia <u>potenciales</u>, pero la deja su indeterminación o indiferencia <u>objetiva</u>. Por lo tanto, hay que afirmar que en lo objetivamente indiferente o indeterminado, cual lo está la voluntad creada, antes de que ella se determine a sí misma, ni Dios mismo puede ver con certeza absoluta, si se pondrá tal acto determinado o su opuesto (1).

e) Cuando la premoción tomista se llama predeterminación <u>ad unum</u>, se entiende que es terminación ad unum causal, no <u>formal</u>. Ahora bien, Dios puede aun impedir un efecto, cuando no está todavía puesta su causa formal, aunque lo esté su causa eficiente.

f) La premoción física, considerada entitativamente, no tiene conexión infalible con el acto libre; solamente la tiene como instrumento de la intención divina. Ahora bien; la voluntad o intención divina, por ser libre y omnipotente, puede en absoluto impedir la existencia del acto libre, mientras no se suponga al acto como existente, o como presente a la eternidad.

g) La premoción física de Dios, por ser de carácter trascendente, deja a la voluntad creada como si ella se hubiese promovido a sí misma, o como si ella pudiese obrar, como lo puede Dios, sin premoción. Por lo tanto, la voluntad creada con premoción, se ha con

Universidad Pontificia de Salamanca

respecto a sus proprios actos, como la voluntad divina sin promoción se ha con respecto a los suyos: esto es, tales actos no pueden ser infaliblemente conocidos como futuros, sino, como presentes.

Esos siete principios o razones los hemos aducido para probar que ningún futuro contingente, ni aun siquiera los de la providencia especial, puede ser conocido infaliblemente sin presencia en la eternidad. Pero si se tratara exclusivamente de los futuros contingentes de la providencia general, los cuales no tienen infalibilidad de causalidad, teníamos todavía otro principio más claro y a todas luces concluyente. Ese principio es que la providencia general, y por lo tanto, sus decretos y mociones, no llevan consigo infalibilidad de causalidad respecto al fin particular y por lo tanto, los actos futuros pertenecientes a esa providencia no pueden ser conocidos infaliblemente por vía de sola causalidad, sino que hace falta la vía de eternidad, o vía de causalidad eterna.

376.- CONSECUENCIAS DE ESA DOCTRINA.- Es probable que muchos lectores se hayan extrañado de que hayamos tratado con tanta extensión e insistencia esa cuestión de la necesidad de la eternidad para la infalibilidad de la ciencia divina sobre los futuros contingentes, después de haber confesado tantas veces que esa era una cuestión discutible y discutida dentro del tomismo, y por lo tanto, una cuestión poco importante en apariencia para el tomismo.

Lo hemos hecho así, porque estamos íntimamente convencidos de que la solución que se dé a esa cuestión, depende en el porvenir la evaluación homogénea del tomismo, como sistema, no solamente opuesto al molinismo, que es casi de lo único de que se preocupan algunos tomistas, sino también no menos opuestos al jansenismo, y verdaderamente medio entre ambos.

En efecto, la explicación de la infalibilidad de cien-

cia divina por la vía de solos decretos, esto es, por la vía de decretos sin presencia física en la eternidad, es vía de pura causalidad, o al menos, de pura conexión entre los decretos y lo decretado. Por lo tanto, decir que Dios puede conocer los futuros contingentes por vía de solos decretos (sean decretos positivos o,decretos permisivos) sin eternidad, equivale a decir que todos los futuros, incluso el pecado o defecto de la criatura, están infaliblemente conexos con los decretos divinos, y que esa conexión nace o comienza en Dios.

En ese caso, no parece fácil concebir cómo puedan caber mociones o gracias divinas verdaderamente suficientes, esto es, resistibles de hecho o in sensu composito por la criatura, ni como cabe, por lo tanto, responsabilidad de la criatura en el pecado, sobre todo en el primer pecado o primer defecto de una criatura. Si una moción divina no es resistible in sensu composito tal moción no puede ser puramente suficiente, sino que es infaliblemente posito, y por lo tanto, no es infaliblemente eficaz, no puede esa moción proceder de un decreto infaliblemente predeterminante en cuanto a todo o infaliblemente conexo con el curso y término del acto; pues el concepto,de infaliblemente predeterminante o "infaliblemente conexo" y el concepto de "resistible in sensu composito" son conceptos contradictorios en el tomismo.

Parece, por lo tanto, que hay que optar entre una de estas dos cosas: a) negación de gracias o mociones verdaderamente suficientes: b) afirmación de decretos faliblemente predeterminantes o faliblemente conexos con el curso y término del acto decretado.

Ahora bien: siendo claro como la luz del día que los decretos faliblemente predeterminantes, o faliblemente conexos con lo decretado, no bastan sin eternidad para prever infaliblemente los futuros contingentes, objeto de tales decretos, parece también claro que hay que optar por una de estas dos cosas: a) negación de gracias o mociones verdaderamente

suficientes: b) afirmación de la necesidad de la eternidad para la infalibilidad de la ciencia divina respecto a los futuros contingentes, al menos respecto a aquellos futuros contingentes que no se fundan en decretos infaliblemente eficaces en cuanto a todo, esto es, que pertenecen a la providencia general, que es la providencia de las mociones o gracias suficientes.

En fin, como la admisión de gracias verdaderamente suficientes y la responsabilidad de la criatura en el pecado son postulados que tiene que admitir todo sistema que quiera distinguirse radicalmente del Jansenismo, parece deducirse que, para distinguirse radicalmente del Jansenismo, procediendo con verdadera lógica, hace falta admitir, al tratar de la ciencia divina, la vía de eternidad sin la cual la sola vía de decretos faliblemente eficaces no bastaría para la infalibilidad de esa ciencia. Hace falta por lo tanto, admitir, como medio de la ciencia divina, al menos en los futuros contingentes de la providencia general, la vía de decretos faliblemente eficaces, pero decretos eternos.

377.- LA VIA DE ETERNIDAD NO ES VIA DE CONEXION, SINO DE PRESENCIA.

EL MEDIO ES LA ESENCIA DIVINA: LA CAUSALIDAD Y ETERNIDAD SON CONDICIONES.- En cambio, mientras la vía de solos decretos, es vía de conexión, y de sola conexión, la vía de intuición o eternidad, formalmente hablando, no es vía de conexión, sino vía de pura presencia del objeto conocido al cognoscente. Con tal que el cognoscente tenga vista perfecta, como la tiene Dios, lo único que se requiere para el conocimiento intuitivo, o para el conocimiento infalible por vía de eternidad, es que el objeto exista, o esté físicamente presente a la vista del cognoscente. Con tal que el objeto exista, es completamente accidental que esa existencia del objeto visto venga o no venga de la causalidad del vidente o cognoscente, y en caso de que venga de esa causalidad, es accidental que venga de causalidad infalible o falible.

Así, por vía de intuición o eternidad, es fácil concebir cómo Dios puede conocer infaliblemente el pecado de la criatura, aunque el pecado no sea causado por Dios; y cómo puede Dios conocer infaliblemente la posición o no posición de impedimento a las mociones de la providencia general, o al curso de los actos fáciles o imperfectos (únicos actos que, en la naturaleza caída, pueden pertenecer a la providencia general o gracia suficiente), a pesar de que ni la posición ni la no posición de impedimento a tales mociones provengan de ningún decreto infaliblemente eficaz.

Para el conocimiento intuitivo, no nos cansaremos de repetirlo, bastan tres cosas: a) vista u ojos en el cognoscente: b) existencia del objeto cognoscible: c) presencia de la existencia de ese objeto al cognoscente.

La esencia divina o las ideas divinas se requieren para que Dios tenga ojos o vista. Los decretos divinos se requieren para que el objeto tenga existencia en el tiempo. La eternidad se requiere para que esa mismísima existencia que el objeto tendrá en el tiempo, esté físicamente presente a los ojos de Dios desde toda la eternidad, o para que los ojos de Dios estén desde toda la eternidad viendo como presentes, y no como futuro, esa mismísima existencia que el objeto tendrá para nosotros en el tiempo, y que para nosotros es todavía futura.

Como se ve, el verdadero y único medio de visión es la esencia divina o las ideas divinas. La causalidad y la eternidad divina son solamente condiciones previas requeridas para la visión, pero requeridas por razón del objeto visto; pues sin causalidad o decretos divinos el objeto no tendría ser o existencia: y sin la eternidad divina el objeto no tendría ser presente al cognoscente: y sin tener ser, y ser presente, no cabría el ser visto por Dios.

Universidad Pontificia de Salamanca

378.- LO QUE BASTE COMO MEDIO DE SER, BASTA COMO MEDIO DE CONOCER.

INSUFICIENCIA DEL CONCURSO SIMULTANEO, NECESIDAD DE LA PREMOCION.- Así, pues, una vez puesta como "medio" de conocimiento" la esencia divina, que es la eternidad misma, el teólogo tomista no debe preocuparse de buscar "otro medio de conocimiento" para Dios, sino simplemente "un medio de existencia" para las cosas contingentes. La esencia divina eterna basta y sobra para que Dios conozca cuantas cosas tengan ser: pero no basta, sin decretos divinos, para que tenga ser ninguna cosa contingente. Por lo tanto, hace falta añadir a la esencia divina los decretos divinos; pero basta añadir aquella clase de decretos que sean suficientes para que las cosas tengan ser o existencia en el tiempo. Con tal que un decreto divino o una moción divina sea suficiente para que algo tenga ser en el tiempo, también bastará ipso facto para que esté presente eternamente a la vista de Dios y para que sea infaliblemente conocido por Dios.

Como "medio de existencia" para los actos contingentes, los molinistas han señalado el concurso simultáneo de Dios. En consecuencia, han señalado también como "medio de conocimiento" divino la famosa ciencia media, o sea, la ciencia fundada en decretos hipotéticos de dar a la criatura concurso puramente simultáneo es radicalmente insuficiente para que nada contingente tenga ser. Por eso aparte de otras razones, la ciencia media es radicalmente insuficiente para que nada contingente sea conocido por Dios.

Según los principios de la metafísica tomista, y de toda metafísica digna de tal nombre, para que algo contingente tenga ser, hace falta premoción física de Dios, y no solamente concurso simultáneo. En consecuencia, los tomistas han afirmado siempre y afirmarán perpetuamente, que sin decretos actuales de dar premoción física, nada contingente puede ser conocido por Dios. Este es el punto fundamental

Universidad Pontificia de Salamanca

del tomismo contra el molinismo.

379.- PARA SER, HACE FALTA CAUSA NO IMPEDIDA, PERO NO INIMPEDIBLE.- La única cuestión que resta, pero que resta dentro del tomismo es si para que una cosa contingente sea en el tiempo, basta premoción física a cuyo curso pueda poner impedimento la criatura, o si, por el contrario, hace falta siempre y para todo premoción física inimpedible. Esa es una cuestión de metafísica general, sobre las relaciones entre el efecto y su causa, o sobre los requisitos de causalidad exigidos para el ser del efecto. Se reduce simplemente a preguntar si para que un efecto se produzca de hecho, hace falta siempre emplear una causalidad infaliblemente eficaz o inimpedible, o basta por el contrario, una causalidad suficiente, y de hecho no impedida.

Ahora bien: la metafísica general enseña que no cabe efecto sin causa. Enseña también que no cabe efecto sin causa o razón suficiente . Enseña, en fin, que no creemos que enseñe la metafísica es que no quepa efecto sin causa infaliblemente eficaz, esto es, sin causa cuya acción sea inimpedible o irresistible en cuanto a todo.

380.- EL "INDECLINABILITER E IRRESISTIBILITER" DE S. AGUSTIN, SE REFIERE A LA NATURALEZA CAIDA, Y EN AQUELLO EN QUE ESTA CAIDA.

EL "HAC GRATIA A NULLO CORDE RESPUITUR", NO ES DE TODA GRATIA.

381.- LA INFALIBILIDAD DE CAUSALIDAD ES SOLAMENTE PARA LA PROVIDENCIA ESPECIAL.- El principio Augustiniano de "subventum est igitur infirmati humanae ut indeclinabiliter et irresistibiliter ageretur" no es principio metafísico o transcendente que San Agustín aplique, ni que pueda aplicarse, a toda criatura, o a todo estado de la criatura, o a todo acto de la criatura: sino que es un principio particular aplicable solamente a los actos de la naturaleza humana caída, y en aquello en que esté caída; pues

Universidad Pontificia de Salamanca

no, está caída o impotente respecto a todo bien moral, sino solamente respecto a lo perfecto, difícil o diuturno, para el cual es impotente un enfermo.

Igualmente, el principio agustiniano de "haec gratia a nullo corde respuitur" no es tampoco un principio aplicable a toda gracia o moción divina, sino solamente a "haec gratia", esto es, a la gracia necesaria a la naturaleza caída, y en aquello en que está caída, cual es solamente la gracia o moción infaliblemente eficaz, propria de la providencia especial.

Así, pues, metafísica o absolutamente hablando, no se requiere causalidad suficiente o física irresistible, sino causalidad de hecho no resistida, para que un acto contingente tenga ser en el tiempo. Luego tampoco se requiere para que ese acto esté presente a la eternidad de Dios, y sea infaliblemente conocido por Dios. De esa manera, mediante la eternidad, o presencia física de las cosas a la eternidad, cabe ciencia infalible con causalidad falible, o lo que es lo mismo; cabe infalibilidad de ciencia sin infalibilidad de causalidad. Esa es precisamente la infalibilidad requerida y suficiente, según Sto. Tomás, para la providencia general, esto es, para prever infaliblemente los impedimentos que la criatura pondrá o no pondrá a las mociones resistibles de la providencia general.

Si para ciertos actos Sto. Tomás y S. Agustín exigen moción infaliblemente eficaz o gracia irresistible de hecho por la criatura, no es para que sobre tales actos quepa providencia divina, sino para que quepa providencia divina predestinativa o especial. No es para que en Dios o en su providencia haya infalibilidad de presciencia, sino para que, además de la infalibilidad de presciencia, haya infalibilidad de causalidad.

382.- EQUIVOCACION MOLINISTA Y EXAGERACION DE ALGUNOS TOMISTAS.

LA VERDADERA SOLUCION TOMISTA ESTA EN ADMITIR DOS GENEROS DE PREMOCIONES, CORRESPONDIENTES A LAS DOS VOLUNTADES DIVINAS.- Los molinistas se equivocan, sin duda alguna al decir que ningún acto contingente, para ser, necesita de premoción divina irresistible ab intrinseco por la criatura. De ahí ha nacido lógicamente la equivocación de decir que ningún acto contingente, para ser conocido infaliblemente por Dios, necesita de decretos irresistiblemente predeterminantes.

Ciertos tomistas han exagerado, a juicio nuestro al decir, que todo acto contingente, para ser, necesita de premoción divina irresistible ab intrinseco por la criatura. De ahí ha nacido lógicamente la exageración de decir que todo acto contingente, para ser conocido infaliblemente por Dios; necesita de decreto irresistiblemente predeterminante.

La verdadera solución tomista está, a juicio nuestro, en decir que, aunque haya actos que exigen, para ser, premoción irresistible de hecho por la criatura, y que exigen, por lo tanto, para ser infaliblemente conocidos por Dios, decretos infaliblemente predeterminantes: sin embargo, no todo acto necesita esa clase de premoción y esa clase de decretos, sino que caben actos o impedimentos puestos a ciertos actos que pueden ser con premoción falible mente eficaz, y que por lo tanto, pueden ser conocidos infaliblemente por Dios con decretos faliblemente eficaces.

La clave de como, con premociones o decretos resistibles de hecho por la criatura, y que llamamos decretos falibles, puede caber en Dios ciencia infalible, es la eternidad. Para el conocimiento infalible por vía de intuición o de eternidad, lo único indispensable es que el objeto tenga ser. El que ese ser le venga al objeto mediante causas infalibles o mediante causas falibles, sería esencial para el conocimiento por la vía causal, o vía abstractiva,

Universidad Pontificia de Salamanca

que es vía de conexión: pero es completamente accidental para el conocimiento por vía de intuición, o vía de eternidad, que es vía de presencia.

Con tal que hayamos logrado llamar la atención del lector tomista hacia esas dos ideas: a) premociones faliblemente eficaces, o impedibles por la criatura en cuanto a su curso: b) presencia física de las cosas a la eternidad, -nos daremos por satisfechos, aunque se nos tilde de haber insistido demasiado, y de haber repetido muchas veces las mismas ideas, en esta cuestión de las relaciones entre la eternidad divina y la infalibilidad de la ciencia divina.

Que esa ciencia infalible, fundada en la eternidad divina, y que supone solamente decretos falibles, pero eternos, nada tiene que ver con la Ciencia Media de Molina, lo vamos a ver en el capítulo siguiente.

---

(1) Causae secundae sub decreto seu praemotione sunt indifferentes indifferentia potentiali et passiva quae importat suspensionem actus, nego minorem; indifferentia activa in ipso actu contenta, qua nempe causa secunda sic agit ut possit non agere, concedo minorem. (Billuart, tom. I, dist. VI, art. 4, pag. 184, respondiendo a la objeción de que las causas segundas aun bajo el decreto permanecen indiferentes).

CAPITULO XXXVII

ANALISIS DE LA CIENCIA MEDIA MOLINISTA

383.- TRES CARACTERES DE LA CIENCIA MEDIA.- Como ya indicamos en otra parte (capítulo II), la llamada Ciencia Media reúne tres caracteres, que son:

PRIMERO: el no tener por objeto los futuros absolutos, que suelen llamarse con el simple nombre de futuros, sino solamente los futuros condicionados, que también suelen designarse con el nombre de futuribles. El objeto, pues, de la Ciencia Media no se formula diciendo que "tal acto libre se pondrá "; sino que se formula diciendo que "tal acto libre se pondría, si se reuniesen tales y tales circunstancias".

SEGUNDO: el envolver o suponer decretos divinos de cooperar con la criatura, pues es claro, aun para los molinistas, que sin cooperación divina nada contingente puede ser, ni por lo tanto, ser conocido. Pero esos decretos implicados en la Ciencia Media, no son decretos absolutos por parte del sujeto, sino que además de ser condicionados por parte del objeto, lo son también por parte del sujeto. Son, pues, decretos puramen-condicionados. No consisten esos decretos divinos en que Dios diga: "decreto cooperar con la criatura..."; sino en que Dios diga: "Si yo decretara cooperar con la criatura..." o también: "decretaré cooperar con la criatura, si .....", se ve, pues, que los decretos de la Ciencia Media no son decretos actuales, sino decretos hipotéticos. No son en realidad decretos, sino hipótesis de decretos (1). Ahora bien, como los tomistas no admitimos en Dios más decretos que los actuales, por eso solemos más brevemente decir que la Ciencia Media es la ciencia anterior a los decretos divinos, o la ciencia sin decretos; esto es, sin decretos actuales, o sin decretos absolutos por parte del sujeto.

TERCERO: Esos decretos hipotéticos de cooperar con la

criatura, no son decretos de cooperar mediante la premoción física, sino mediante por concurso simultáneo.

Podría, por lo tanto, decirse más brevemente que la Ciencia Media reúne los tres caracteres siguientes:

a) el versar sobre futuribles contingentes no sobre futuros.

b) el suponer decretos hipotéticos, no decretos actuales.

c) el suponer concurso simultáneo, no premoción física.

384.- EN CUÁL DE ESOS TRES CARACTERES CONSISTE LA ESENCIA DE LA CIENCIA MEDIA.- Todo tomista que se fije bien en esos tres caracteres, verá enseguida dos cosas: Primera, en cuál de esos tres caracteres consiste la esencia de la Ciencia Media. Segunda, en cuál o en cuáles de ellos está la raiz de su falsedad.

La esencia de la Ciencia Media está en el segundo carácter, esto es, en afirmar que, con solos decretos hipotéticos, sin decretos actuales, Dios puede conocer algo contingente, cual es la futuribilidad de los actos libres.

En efecto, según lo reconocen tanto los molinistas como los tomistas, la esencia de la Ciencia Media consiste en ser media entre la ciencia necesaria y la ciencia libre de Dios, esto es, en ser necesaria respecto de Dios, quien no puede dejar de tener tal ciencia, a pesar de ser libre por parte del objeto, pues versa sobre los actos libres o contingentes de la criatura. Eso, repetimos, lo reconocen tanto los tomistas, como los molinistas, según ya vimos (   ).

Ahora bien: con solo que a la Ciencia Media se le quitase el segundo de los tres caracteres, esto es, con sólo que se pusiese decretos actuales, en vez de decretos hipotéticos, aunque se conservasen intactos los otros dos caracteres, esa ciencia divina no sería ya ciencia necesaria respecto a Dios, sino ciencia completamente libre. No sería, por lo tanto, Cien

cia Media.

La razón evidente de que, no sería ya ciencia necesaria respecto a Dios, sino ciencia completamente libre, es porque Dios es completamente libre respecto a poner o no poner cualquier decreto actual relativo a las criaturas. No cabe en Dios acto a decreto alguno de su voluntad que verse sobre las criaturas, y que sea necesario.

385.- EN CUÁL DE ESOS TRES CARACTERES CONSISTE LA FALSEDAD DE LA CIENCIA MEDIA.- En cambio, la falsedad de la ciencia Media no solamente consiste en el segundo carácter, que son los decretos hipotéticos, sino también, y quizá más, en el tercer carácter, que es el puro concurso simultáneo.

Consiste en el segundo carácter, porque con decretos hipotéticos, o con hipótesis de decretos, nada contingente puede ser, ni por lo tanto, puede ser conocido. Lo contingente no tiene ser por sí mismo, sino que todo el ser que tenga, sea ser existente, futuro o futurible, tiene que ser causado. Ahora bien, nada jamás puede ser causado mediante causas hipotéticas, o mediante hipótesis de causalidad, lo mismo que si trato de hipótesis de causas físicas, que de hipótesis de decretos o actos de voluntad. Las hipótesis pueden servir para conocer lo que ya es por su naturaleza, como las verdades necesarias; pero jamás servirán para causar nada de ser ni de verdad, como tiene que ser causado el ser o la verdad de lo contingente.

Consiste también, y quizá más, la falsedad de la Ciencia Media en el tercer carácter, que es el mero concurso simultaneo; pues con sólo concurso simultáneo no solamente no puede ser, ni por lo tanto, ser conocido, nada contingente, pero tampoco nada necesario.

Hemos dicho que "quizá más"; porque, al fin y al

cabo, con solos decretos hipotéticos, con tal que en vez de concurso simultáneo, se ponga premoción infalible, puede conocer Dios, y de hecho conoce, los futuribles necesarios. Así conoce Dios que "si decretara dar premoción infalible para tal acto, ese acto existiría". Como ya dijimos en otra parte, esos futuribles, en que entre la condición y lo condicionado hay conexión esencialmente infalible, no son futuribles contingentes, sino necesarios. En cambio con decretos hipotéticos de dar concurso simultáneo, y aun con decretos hipotéticos de dar premoción física falible, nada absoluto puede conocerse, ni necesario ni contingente. El decreto hipotético, para que sea medio de algún conocimiento, tiene que ser decreto de premoción infalible; y aun así, no sirve sino para conocer los futuribles necesarios. En tratándose de algo contingente, los decretos hipotéticos son completamente inútiles.

386.- COROLARIO PRIMERO.- De aquí se deduce que, tratándose de la Ciencia Media, su raiz de ser ciencia falsa es más amplia que su raiz de ser ciencia media. Su raiz de ciencia media está en el segundo carácter, esto es, en admitir solamente decretos hipotéticos, y no decretos actuales, para el conocimiento de los futuribles contingentes. Su raiz de ciencia falsa está no solamente en ese segundo carácter, sino también en el tercero, esto es, en admitir mero concurso simultáneo, y no premoción física.

387.- COROLARIO SEGUNDO.- Por lo tanto, con solo quitar a la Ciencia Media el segundo carácter, esto es, con solo poner decretos actuales, en vez de decretos hipotéticos, desaparece de la Ciencia Media de Molina su carácter de media, sin que desaparezca aún su carácter de falsa, mientras le quede el tercer carácter, esto es, mientras le quede el puro concurso simultáneo.

388.- COROLARIO TERCERO.- En consecuencia, para quitar a la Ciencia Media, no solamente su carácter de media, sino

también su carácter de falsa, hace falta quitarle al carácter segundo, poniendo decretos actuales en vez de decretos hipotéticos, y quitarle además el carácter tercero, poniendo premoción física en vez del mero concurso simultáneo.

389.- COROLARIO CUARTO.- Si realmente caben en el tomismo dos clases de premoción físicas, unas imperfectas o faliblemente eficaces, y otras perfectas o infaliblemente eficaces, abrán también dos clases de decretos, y dos clases de ciencia de aprobación y dos clases de premociones. Por lo tanto, todo lo que en el tiempo pueda ser con esa clase de mociones, podrá ser visto eternamente por Dios en los decretos actuales eternos de dar esas mociones.

Si se admite, pues, en el tomismo como realmente se admite y debe admitirse, que las premociones físicas imperfectamente eficaces bastan para que algo contingente tenga ser, aunque no basten para que tenga ser todo lo contingente, es evidente que con solo poner en Dios decretos actuales (y no decretos meramente hipotéticos) de dar premociones físicas imperfectamente eficaces (y no de dar mero concurso simultáneo), eso basta para destruir en la Ciencia Media de Molina, no solamente su carácter de media, sino también su carácter de falsa, respecto a todo aquello, y a sólo aquello, que pueda ser, y que por lo tanto, pueda ser conocido, mediante tales premociones.

COROLARIO QUINTO.- De ahí se deduce, y se verá todavía más claro en el capítulo siguiente, que en frente de la Ciencia Media de Molina, y radicalmente distintas de ella, pueden existir, y existen en el tomismo, dos clases de ciencia de visión, o dos funciones de la ciencia de visión. Una mediante decretos actuales eternos de dar premociones faliblemente eficaces, la cual es propria de la providencia general y que por eso podría

Universidad Pontificia de Salamanca

llamarse ciencia de visión general. Otra, mediante decretos actuales eternos de dar premociones infaliblemente eficaces, la cual es propria de la providencia especial, y que podría llamarse ciencia de visión especial.

Esta segunda, que llamamos ciencia de visión especial, es la que está explícita en todos los tomistas, y es comúnmente conocida conocida como tomista por todos los teólogos. La primera, que hemos llamado ciencia de visión general, no está aún completamente explícita o desarrollada en el tomismo, pero está implícita en todos aquellos tomistas que admiten que la providencia general, con sus decretos y premociones físicas, es faliblemente eficaz, y no infaliblemente eficaz, respecto a la consecución del fin particular, en cuanto que la criatura puede de hecho o in sensu composito poner impedimento al curso y término de tales mociones. Sobre todo, está implícita en casi todos los tomistas que se dedicaron a combatir el Jansenismo, y que admiten que hay verdaderas premociones físicas o verdaderas gracias actuales, las cuales, a pesar de ser verdaderas premociones físicas ex parte subjecti, pueden ser resistibles de hecho o in sensu composito por la criatura.

Esa ciencia de visión general, la cual no supone decretos de dar premociones infaliblemente eficaces, sino decretos de dar premociones faliblemente eficaces, pero que es ciencia infalible con infalibilidad de presciencia, por fundarse en decretos actuales que son la misma eternidad, les parece a algunos tomistas contemporáneos una cosa nueva, y hasta no ha faltado alguno que manifestase temores de que tal ciencia no se distinguiese suficientemente de la ciencia media molinista.

Si por nuevo entienden la explicación lógica y homogénea de algo que hasta ahora estaba solamente implícito en el tomismo, poco importa que se la llame o no nueva, pues esa clase de novedad que consiste en explicación lógica de

Universidad Pontificia de Salamanca

lo implícito, lejos de ser censurable, constituye la vida de todo sistema doctrinal, incluso de la doctrina revelada. Esa es la única novedad que esa ciencia tiene en el tomismo, como esperamos lo ha de reconocer todo tomista que con serenidad de ánimo medite sobre la materia.

390.- EXISTEN EN EL TOMISMO DOS CLASES DE CIENCIA DE VISION LA UNA GENERAL, LA OTRA ESPECIAL, COMO LAS DOS PROVIDENCIAS DIVINAS.

LA PRIMERA PUEDE LLAMARSE NUEVA, EN EL SENTIDO DE IMPLICITA.

DIEZ DIFERENCIAS ENTRE ESA CIENCIA GENERAL DE VISION, IMPLICITA EN EL TOMISMO, Y LA CIENCIA MEDIA DE MOLINA.- Respecto a que esa ciencia, que hemos llamado ciencia general de visión, pueda tener la más mínima mezcla de Ciencia Media Molinista, sólo podrá temerlo, quien no conozca la esencia de ninguna de esas dos ciencias, que son radicalmente distintas, bajo cualquier punto de vista que se las considere, sin que tengan un solo elemento común, como veremos patentemente en el capítulo siguiente, al hacer el análisis comparativo de todas las ciencias atribuídas por los teólogos a Dios. Por ahora, creemos que bastará con señalar entre ambas ciencias las diferencias siguientes:

Primera: la Ciencia Media molinista es ciencia que supone solamente decretos hipotéticos. La ciencia de visión general tomista es ciencia que supone decretos actuales.

Segunda: la Ciencia Media molinista supone solamente decretos hipotéticos de dar puro concurso simultáneo. La ciencia de visión general tomista supone decretos actuales de dar verdadera premoción física.

Tercera: La Ciencia Media molinista suele llamarse, y es, ciencia anterior al decreto actual de Dios. La ciencia de visión general tomista se llama, y es, ciencia

posterior al decreto.

Cuarta: La Ciencia Media molinista, o no toma en cuenta la eternidad, o solamente toma en cuenta la eternidad sin decreto. La ciencia de visión general tomista toma en cuenta la eternidad, pero es una eternidad con decreto, esto es, el decreto en cuanto eterno.

Quinta: La Ciencia Media molinista es ciencia verdaderamente media entre la ciencia necesaria y la ciencia libre de Dios, pues es necesaria respecto a Dios, a pesar de ser libre por parte del objeto. La Ciencia de visión general tomista no es media entre la ciencia necesaria y la ciencia libre, sino que es completamente libre para Dios, tanto por parte del objeto, como por parte de Dios mismo.

Sexta: La Ciencia Media de Molina no está sujeta a ninguna de las voluntades o voliciones libres de Dios, ni a la voluntad consiguiente, ni a la antècedente, pues es ciencia anterior a todo ejercicio libre de la vobuntad divina. La ciencia de visión general tomista está sujeta a la voluntad antecedente con que Dios quiere el fin, y a la volutad consiguiente con que quiere los medios o premociones suficientemente eficaces para ese fin; pues es posterior a esas dos voluntades divinas, y se funda en ellas.

Séptima: La Ciencia Media de Molina versa sobre los futuribles, no sobre los futuros o presentes. La Ciencia de visión general tomista versa sobre los futuros o presentes (futuros para nosotros, presentes para Dios), pues versa sobre la incoación del acto, no como posible, sino como ya puesta por la criatura, y sobre la posición o no posición de impedimento al curso del acto, no de impedimento posible o no posible, sino de impedimento actualmente puesto o actualmente no puesto para la eternidad de Dios, aunque todavía posible o no posible para el tiempo, que es la medida de la criatura.

Universidad Pontificia de Salamanca

Octava: La Ciencia Media de Molina es necesaria, según los molinistas, para que la infalibilidad de la ciencia divina sea compatible con la libertad creada, tanto en la línea del bien, como en la línea del mal. La ciencia de visión general tomista no es necesaria para que la infalibilidad de la ciencia divina sea compatible con la libertad en la línea del bien, sino para que lo sea en la línea del mal, pues con sola ciencia fundada en mociones infalibles, cabe el bien y la libertad en el bien, pero no cabría el mal, ni la responsabilidad o libertad en el mal.

Novena: La Ciencia Media de Molina es ciencia sin la cual no cabe en Dios, según los molinistas, providencia alguna, ni general ni especial. La ciencia de visión general tomista es necesaria para que quepa providencia general, pero no para que quepa providencia especial.

Décima: en fin, y dejando aparte otras diferencias, sin la Ciencia Media de Molina no cabe en Dios, según los molinistas otra ciencia infalible, pues el molinismo no admite en Dios infalibilidad de causalidad, sino infalibilidad de pura presciencia, fundada en la Ciencia Media? Sin la ciencia de visión general tomista, cabe en Dios otra ciencia divina infalible; pues en Dios no solamente cabe infalibilidad de presciencia, cual es la infalibilidad de la ciencia de visión general, sino que cabe también infalibilidad de causalidad cual es la infalibilidad de la ciencia de visión especial. En Dios tienen que caber dos clases o funciones de ciencia de visión, como caben dos clases de voluntad, dos clases de providencia, dos clases de dedretos, y dos clases de mociones según Dios quiera gobernar a sus criaturas o algún acto particular de esas criaturas, como motor general, o quiera gobernarlas como motor especial.

Creemos que esas diez diferencias bastan para hacer patente que la ciencia de visión general tomista nada tiene de común con la ciencia Media de Molina. Sólo resta ver con claridad qué relaciones tiene esa Ciencia con las otras clases de ciencias divinas que admiten explícitamente todos los tomistas, lo cual será objeto del capítulo siguiente.

---

(1) Certitudinem tatem divinae scientiae..... preve nire ex scientia media, qua ante omnem actum suae voluntatis cognovit in quam partem arbitrum pro sua libertate se esset flexurum. (Molina, Concordia, q. 14, a. 13, disp. 53) Nihil Deus per scientiam mediam ante actum suae voluntatis praevidit nisi ex hypotesi et sub conditione. (Molina, ib. ib. ib. ib.).

Certo constat non dari in Deo decreta conditionata ex parte subjecti. (Billuart, Tom. I. disp. I art. VI pag. 243) Toda la cuestión con los molinistas en las congregationes de auxiliis sobre las ciencia de los futuros era según Goudin "an scilicet Deus extra et ante decretum suum creatae voluntatis opera ut conditione futura praevideret, an potius non nisi in suo decreto". (Tractatus tom. I, pag. 61) Scientiam mediam supponere quidem aliquod decretum, non quod sit, sed quod esset; nec tale ut sit causa non ille potius quam iste actus asset, sed indifferens ad utrumque.(Goudin - ib. pag. 91).

An detur aliqua scientia libera ex parte objecti,quia de objecto indifferenti et contingenti, quae non sit libera ex parte decreti Dei, seu ex parte subjecti, quod est Deus, sed praeveniat omnem liberam voluntatem ejus, ideoque vocatur scientia media inter mere necessariam et mere (liberam, dicemus disp. 20). (Juan de Sto. Tomás, I p. Q. XIV, disp. XVIII, art. 111).

Est erpo scientia media, justa suos assertores, cognitio quam Deus ante decretum actuale determinans futuritionem conditionatam actuum liberorum, explorat et certe prevedet quod voluntaś creata et sumota libertate ageret si ponceretar in talibus circunstantiis cum oblato concursu indiferenti. (Billuart I, 199).

CAPITULO XXXVIII

ANALISIS, Y COMPARACION ENTRE SI, DE LAS DIFERENTES CIENCIAS DIVINAS

391.- OBJETO DE ESTE CAPITULO.- Con el fin de que los lectores tomistas, que es para quienes principalmente escribimos esta obra, puedan abarcar de un simple golpe de vista, lo que hay de común y lo que hay de diferencia entre las diferentes ciencias que molinistas y tomistas señalan en Dios, vamos a hacer en este capítulo un estudio analítico, descomponiendo y colocando en cuadro o esquema todos los elementos que entran en esas ciencias, y mostrando luego cuántos y cuáles de esos elementos hay que combinar para que resulte cada uno de ellos. De esa manera resultará un estudio analítico, y que casi podríamos llamar anatómico, no solamente de la Ciencia Media Molinista, de que nos hemos ocupado en el capítulo anterior, sino también de todas las Ciencias que los tomistas señalan explícitamente o implícitamente en Dios para el conocimiento de los futuribles o futuros. Decimos de los futuribles o futuros, porque respecto alguna, digna de interés, entre los teólogos católicos.

392.- OCHO ELEMENTOS QUE PUEDEN ENTRAR EN UNA CIENCIA DIVINA.- En una ciencia divina pueden entrar dos clases de decretos; a) decretos hipotéticos: b) decretos actuales.

A la vez, esos decretos, sean hipotéticos o actuales, pueden ser decretos de dar tres géneros distintos de mociones: a) concurso simultáneo: b) premoción física faliblemente eficaz: c) premoción física infaliblemente eficaz.

En fin, el objeto de esa ciencia, o de esos decretos, puede ser de tres clases: a) futuros condicionados necesarios: b) futuros condicionados contingentes: c) futuros absolutos, sean necesarios o contingentes.

Como 2 más 3 más 3 = 8, tenemos que todos los elementos que entran en las diferentes ciencias divinas, que ahé-

ra nos interesan, pueden reducirse a los ocho siguientes:

1) Decretos hipotéticos

2) Decretos actuales

3) Concurso simultáneo

4) Premoción falible

5) Premoción infalible

6) Futuribles necesarios

7) Futuribles contingentes

8) Futuros absolutos

El lector sabe de sobra que la palabra "futurible" es lo mismo que "futuro condicionado", y que la palabra "premoción" significa premoción física y determinadísima hasta el último detalle.

393.- COMBINACION MOLINISTA DE LA CIENCIA MEDIA.- De esos ocho elementos, en la Ciencia Media de Molina entran tres, que son el primero, el tercero y el séptimo.

En efecto, en la Ciencia Media de Molina no entran más decretos que los hipotéticos: elemento primero. Esos decretos hipotéticos de la Ciencia Media son decretos de dar puro concurso simultáneo; elemento tercero. Esa Ciencia Media y esos decretos tienen por objeto los futuros condicionados contingentes: elemento séptimo.

Como ya dijimos (   ), la combinación de esos tres elementos, llamada Ciencia Media, es una combinación absurda, por contener, por lo menos, dos imposibilidades metafísicas. Tanto el elemento primero que son los decretos hipotéticos, como el elemento tercero, que es el puro concurso simultáneo, son radicalmente insuficientes para que nada contingente tenga verdad o ser, y por lo tanto, para que nada contingente pueda ser conocido. Todo el ser o toda la verdad contingente tienen que ser causados: y ni los decretos hipotéticos ni el concurso simultáneo bastan para causar nada. Por lo tanto, desde el punto de vista tomista, la ciencia Media es ciencia nula.

Universidad Pontificia de Salamanca

De todas maneras, lo que ahora importa es que el lector se fije en que, con respecto a los ocho elementos dichos, la Ciencia Media de Molina está formada por la combinación siguiente: 1, 3, 7.

394.- PRIMERA COMBINACION TOMISTA: ES CIENCIA DE SIMPLE INTELIGENCIA.- Rechazada esa combinación Molinista los tomistas han formado explícitamente tres combinaciones, que dan lugar a tres verdaderas ciencias divinas, o a tres combinaciones que son verdadera ciencia divina.

La primera combinación tomista versa sobre el conocimiento que Dios tiene de aquellos futuros condicionados en que entra como condición un decreto divino o una premoción divina infaliblemente eficaces ab intrinseco, y en que por lo tanto, hay conexión infalible entre la condición y lo condicionado. Tales futuros condicionados aun cuando versen sobre actos libres o contingentes, son futuros necesarios, no con necesidad absoluta, sino con necesidad hipotética o de consecuencia. Esa ciencia divina, la cual no es libre en Dios, sino necesaria, resulta de combinar los elementos primero, quinto y sexto.

En efecto, según el tomismo, mediante decretos hipotéticos (elemento primero) de dar premociones infaliblemente eficaces, (elemento quinto), Dios conoce los futuros condicionados necesarios (elemento sexto) pues los tomistas miran como necesarios; con necesidad hipotética y no como contingentes, todos aquellos futuros condicionados en que entre la condición y lo condicionado hay conexión infalible (1).

Esa ciencia es verdadera ciencia divina, y pertenece, como pertenecen también los posibles, y a la ciencia de simple inteligencia. Así es como conoce Dios infaliblemente, antes de todo decreto actual, que si (decreto hipotético) él decretare dar premoción infalible para cual

quier acto y en cualquiera circunstancia imaginable, tal acto se pondría infaliblemente, sin detrimento alguno de la libertad de la criatura.

Como se ve, esta ciencia divina está formada, con respecto a los ocho elementos, por la combinación siguiente: 1, 5, 6.

395.- SEGUNDA COMBINACION TOMISTA: SE DISPUTA SI ES CIENCIA DE SIMPLE INTELIGENCIA O DE VISION.- La segunda combinación, admitida explícitamente por los tomistas, y que da lugar también a una verdadera ciencia divina, está constituída por los elementos segundo, quinto y séptimo. Esta combinación se refiere a la ciencia divina de los futuribles contingentes.

En efecto, según el tomismo, mediante decretos actuales (elemento segundo), de dar premociones infalibles (elemento quinto) bajo tales o tales condiciones, Dios conoce infaliblemente los futuros condicionados libres o contingentes (elemento séptimo).

Esta es la ciencia de los futuros condicionados cuya condición no se pondrá, y que son los que los tomistas consideran como condicionados o futuribles; pues los futuros condicionados cuya condición se pondrá, y que por lo tanto, existirán en el tiempo, los computan los tomistas entre los futuros absolutos, de que hablaremos en la combinación siguiente.

Esos futuros condicionados, cuya condición no se pondrá, los conoce Dios mediante decretos de dar premoción infalible; pero decretos absolutos por parte del sujeto, (y por lo tanto, decretos actuales, y no decretos hipotéticos), aunque sean condicionados por parte del objeto.

Así, por ejemplo, el futuro de que "los Tirios y Sidonios se hubiesen convertido, Si Jesucristo les hubiese predicado el Evangelio como a los Judíos", es un futuro condicionado cuya condición no se cumplió. Pues bien, según el tomismo, ese futuro condicionado contingente o libre (elemento sép

timo) lo conoce Dios en sus decretos actuales (elemento segundo), si se les predicaba el Evangelio.

Esa ciencia, según todos los tomistas, no es ciencia necesaria, como la de la combinación anterior, sino que es ciencia libre, esto es, ciencia de aprobación.

Solamente disputan los tomistas, como ya indicamos en otra parte ( ), sobre si esta ciencia, a pesar de ser ciencia libre o de aprobación, debe reducirse a la ciencia de simple inteligencia o a la ciencia de visión.

Dejando aparte esta divergencia tomista accidental, basta con que el lector se fije en que esta combinación tomista está formada, con respecto a los ocho elementos, por los elementos siguientes: 2, 5, 7.

396.- TERCERA COMBINACION TOMISTA: LA CIENCIA DE LOS FUTUROS ABSOLUTOS ES CIENCIA DE VISION.- La tercera combinación admitida expresamente por todos los tomistas, y que da lugar a una verdadera ciencia divina, está formada por los elementos segundo, quinto y octavo. Esta combinación tiene por objeto la ciencia divina de los futuros absolutos de la providencia especial.

En efecto, según todos los tomistas, mediante decretos actuales (elemento segundo), de dar premociones infaliblemente eficaces (elemento quinto), Dios conoce los futuros absolutos (elemento octavo) de la providencia especial.

Así, por ejemplo, Dios conoció la conversión de la Magdalena o de cualquier otro pecador en el decreto actual de dar la premoción infalible para convertirse.

Esta verdadera ciencia divina por la cual conoce Dios todos aquellos futuros absolutos a cuya realización en el tiempo la criatura no puede de hecho o in sensu com

Universidad Pontificia de Salamanca

posito poner impedimento, no solamente es ciencia libre o de aprobación, sino que es, según todos los tomistas, ciencia de visión.

Como esa ciencia de visión supone decretos y premoción infaliblemente eficaces, los cuales son proprios de la providencia especial podría llamarse, como la hemos llamado nosotros, "ciencia especial de visión", o "ciencia de visión especial", para distinguirla de la otra ciencia de visión, de que hablaremos en la combinación siguiente, la cual por suponer sòlamente decretos o premociones faliblemente eficaces, proprios de la providencia general, podría llamarse, y nosotros la hemos llamado, "ciencia general de visión", o "ciencia de visión general".

De todas maneras, y prescindiendo de esa cuestión de nomenclatura, fíjese el lector en que esta tercera combinación tomista de ciencia divina está formada, con respecto a los ocho elementos, por los elementos siguientes: 2, 5, 8.

397.- CUARTA COMBINACION TOMISTA, IMPLICITA EN LA DOCTRINA TOMISTA: LA CIENCIA DE LOS FUTUROS ABSOLUTOS DE LA PROVIDENCIA GENERAL ES CIENCIA DE VISION.- Además de las tres combinaciones tomistas anteriores, que se encuentran explícitamente en todos los tomistas, hay una cuarta combinación; la cual creemos que se encuentra evidentemente implícita en la doctrina de Sto. Tomás, y en la de todos aquellos tomistas que defienden que, además de la providencia especial, existe una providencia general a la cual la criatura puede de hecho o in sensu composito poner impedimento en cuanto al curso de sus mociones, o en cuanto a la consecución del término o fin particular. Sobre todo, se encuentra implícita en casi todos los tomistas que tuvieron que defender y desarrollar el tomismo, no solamente contra el molinismo, sino también contra el Jansenismo.

Esa cuarta combinación tomista está formada por los

elementos segundo, cuarto y octavo. Consiste, por lo tanto, en decretos divinos actuales (elemento segundo), de dar premociones falíblemente eficaces o suficientemente eficaces (elemento cuarto), mediante cuyos decretos, en cuanto decretos eternos, Dios conoce los futuros absolutos (elemento octavo) pertenecientes a la providencia general.

Esos futuros absolutos, cognoscibles infaliblemente por Dios, mediante los decretos actuales eternos de dar prèmociones falíblemente eficaces, son de dos clases: a) la inceación del acto: b) el impedimento puesto o no puesto por la criatura al curso de la moción o del acto.

En efecto, según los principios de Sto. Tomás existe en Dios una providencia general, que Sto. Tomás suele designar con el simple nombre de "providencia", distinta de la providencia especial, que Sto. Tomás designa siempre con el nombre de "predestinación".

Esa providencia general es una providencia verdadera, pero providencia falible, en cuanto a la consecución del fin particular, en el sentido en que se llama falible o fallable aquella acción a que otro agente puede de hecho poner impedimento.

Por ser providencia verdadera, debe incluir una verdadera voluntad divina, debe incluir verdaderos decretos divinos, debe incluir verdaderas premociones divinas; pues la voluntad, los decretos y las mociones son de la esencia de toda providencia. Pero por ser providencia falible en cuanto a la consecución del fin particular, la criatura debe poder de hecho o in sensu composito poner o no poner impedimento al curso o término de las premociones de esa providencia, pues sin eso tal providencia no sería falible en cuanto a la consecución o término del fin particular.

Siendo las premociones de la providencia general ver

daderas premociones físicas, la criatura no puede de hecho poner impedimento a la incoación de esas mociones, esto es, a la actuación de la voluntad creada por tales premociones: pues para poner impedimento hace falta acto, y antes de la incoación de la premoción divina no cabe acto alguno en la criatura. Por lo tanto, puesta la providencia general, con sus decretos actuales y premociones físicas, la incoación del acto de la criatura se pone siempre, y por lo tanto, esa incoación es un futuro absoluto.

Igualmente, como se trata, no de decretos hipotéticos, sino de decretos actuales, y como se trata también, no de premociones hipotéticas, sino de premociones actuales y realmente decretadas dar en la eternidad, y actual y realmente dadas a la criatura en el tiempo, aunque premociones faliblemente eficaces: síguese evidentemente que, por ser premociones faliblemente eficaces, la criatura puede de hecho ponerles impedimento, y puede de hecho no ponerles; pero por ser premociones actuales, y actualmente aplicadas por Dios a la criatura en el tiempo, la criatura les pone de hecho, o no les pone de hecho impedimento en el tiempo.

Ahora bien: como todo lo que de hecho existe en el tiempo, está presente a la intuición divina desde toda la eternidad, síguese, que puesto en Dios un decreto actual de dar premoción física aunque sea premoción física falible, está presente a ese decreto en cuanto eterno el impedimento puesto o no puesto a esa moción en el tiempo por la criatura. Si con solo dar realmente una premoción en el tiempo, se verifica siempre o ipso facto la posición o no posición de impedimento a esa premoción, es evidente que con solo poner Dios en la eternidad decreto absoluto de dar tal premoción, está siempre presente a ese decreto en cuanto eterno, o a la eternidad de ese decreto, la posición o la no posición de impedimento por la criatura. Eso no es más que una simple consecuencia de la doctrina tomista de que tiene que estar físi

Universidad Pontificia de Salamanca

camente presente a Dios desde la eternidad, todo cuanto de hecho sucede en el tiempo.

En una palabra: no cabe providencia verdadera, o verdaderamente suficiente, sin decretos absolutos de dar alguna premoción física en el tiempo: no cabe que se dé realmente premoción física en el tiempo, y que no se verifique realmente en el tiempo la posición o la no posición de impedimento: no cabe verificarse algo en el tiempo, y que ese algo no esté presente a Dios desde toda la eternidad. Por lo tanto, con solos decretos eternos de dar realmente en el tiempo premociones faliblemente eficaces está presente a Dios y es conocida por Dios la posición o no posición de impedimento por la criatura al curso de tales mociones.

Si ciertos tomistas de hoy día no acaban de ver, esto es, a juicio nuestro, porque no admiten la idea de providencia falible en cuanto a la consecución del fin particular, ni por lo tanto, admiten la idea de premociones falibles en cuanto a que la criatura ponga o no ponga impedimento a su curso ni por lo tanto admiten decretos de dar tales premociones; ideas que no fueron admitidas por ciertos tomistas algo rígidos, pero que son ya corrientes en el tomismo. O también, porque están pensando en los decretos hipotéticos de Molina, que no son decretos verdaderos, y por lo tanto, cuando oyen hablar de la eternidad como medio de conocimiento, están pensando en la eternidad sin decretos verdaderos, cual lo pone el molinismo.

Concedemos que, sin decretos actuales, o con decretos hipotéticos, aunque se haga intervenir la eternidad, nada contingente es cognoscible, ni aun por Dios mismo. Así como en el tiempo, nada se hace ni puede hacerse, ni siquiera matar una mosca, con golpes hipotéticos, o con hipótesis de golpes o de acciones o de causa

lidad; así igualmente nada contingente está presente a la eternidad de Dios, con meros decretos hipotéticos, o con hipótesis de decretos.

Pero así como, en el tiempo, a toda premoción física, realmente dada por Dios, sea premoción falible o infalible, la criatura le pone de hecho o no le pone de hecho impedimento: así, igualmente, en la eternidad a todo decreto realmente puesto por Dios de dar de hecho esas premociones en el tiempo, está presente, y está conocido por Dios, la posición o no posición de impedimento a esas premociones.

Esta ciencia, verdaderamente divina, por la cual, en los decretos eternos absolutos de dar premociones falibles o suficientes en el tiempo, ve Dios como presentes para Dios mismo, aunque todavía como futuros para nosotros, tanto la inceación del acto, como la posición o no posición de impedimento (de aquellos impedimentos que la criatura puede de hecho poner y no poner, que para la naturalesa caída son solamente los impedimentos fáciles) al curso del acto, es ciencia libre o de aprobación, y verdadera ciencia de visión: No es infalible en cuanto ciencia de aprobación, o con infalibilidad de causalidad, respecto a la posición o no posición de impedimento; pero es infalible en cuanto de visión, o con infalibilidad, de presciencia. Esos son precisamente, según Sto. Tomás, los caracteres de la providencia general, esto es, el tener infalibilidad de presciencia sin tener infalibilidad de orden, o de conexión o de causalidad. Por eso hemos dicho, que está ciencia de visión, correspondiente a esa cuarta combinación tomista, podría llamarse "ciencia general de visión", por no suponer más decretos o mociones que los de la providencia general; mientras que la ciencia de

visión, de que hemos hablado en la combinación anterior, podría recibir el nombre de ciencia especial de visión, por suponer los decretos y premociones infaliblemente eficaces de la providencia especial.

De todas maneras, cualquiera que sea el juicio que el tomista forme de esta cuarta combinación de ciencia divina, que todavía no se encuentra suficientemente explícita en el tomismo, sólamente deseamos que se fije en que, respecto a los ocho elementos dichos, esta nueva combinación está formada por los elementos siguientes: 2,4,8.

RESUMEN Y COMPARACION ENTRE SI DE LAS CINCO COMBINACIONES.- Acabamos de ver que, con los ocho elementos, que pueden entrar en la ciencia divina, resulta una combinación molinista, llamada "Ciencia Media", tres combinaciones explicitamente enseñadas por los tomistas, y otra combinación tomista también pero que todavía no está completamente desarollada en el tomismo.

Resulta, pues, cinco combinaciones, que creemos conveniente reunirlas en un cuadro, para que aparezcan con más claridad. Pero con el fin de que el lector pueda apreciar a simple vista el sentido de esas cinco combinaciones, pondremos de nuevo junto a él el cuadro de los ocho elementos, que ya pusimos más arriba. He aquí pues, los dos cuadros: uno de los ocho elementos, que pueden entrar en la ciencia divina de futuribles o futuros, y otro de las cinco combinaciones, que Molinistas y tomistas han formado con esos elementos.

CUADRO DE ELEMENTOS

1. Decretos hipotéticos
2. Decretos actuales
3. Concurso simultáneo
4. Premoción falible
5. Premoción infalible
6. Futuribles necesarios
7. Futuribles contingentes
8. Futuros absolutos

CUADRO DE COMBINACIONES

a)	1.	3.	7.
b)	1.	5.	6.
c)	2.	5.	7.
d)	2.	5.	8.
e)	2.	4.	8.

De esas cinco combinaciones, señaladas con las cinco primeras letras del alfabeto, la primera combinación es la combinación molinista, llamada Ciencia Media.

Las combinaciones segunda, tercera y cuarta, son las tres combinaciones admitidas explícitamente por los tomistas, y admitidas igualmente por nosotros.

La quinta combinación, que hemos llamado ciencia general de visión, es la que nosotros hemos explicitado o explicado, sacándola de los principios de Santo Tomás y de las indicaciones de muchos tomistas clásicos, donde a juicio nuestro se halla trasparentemente implícita.

399.- LA QUINTA COMBINACION TOMISTA, QUE PARECE NUEVA NO NIEGA NINGUNA DE LAS OTRAS TRES COMBINACIONES TOMISTAS.

SOBRE TODO, NO TIENE NIN UN SOLO PUNTO DE CONTACTO CON LA PRIMERA COMBINACION MOLINISTA DE LA CIENCIA MEDIA.- Estamos seguros que todo lector que, sin ideas preconcebidas, se fije bien en esas cinco combinaciones, verá con claridad meridiana estas dos cosas:

Primera: que esa combinación quinta, no es para negar o suprimir ninguna de las tres combinaciones tomistas que la preceden, sino para añadir otra combinación.

Segunda: que esa quinta combinación, que parece nueva, por no estar todavía suficientemente explícita en el tomismo, está tan lejos de ser Ciencia Media molinista, que no tiene siquiera un solo elemento común con la primera de las cinco com-

Universidad Pontificia de Salamanca

binaciones, que es la combinación de la Ciencia Media. Eso puede verlo el lector a simple vista. La Ciencia Media, que es la primera combinación está constituída por los elementos 1. 3. 7. La quinta combinación está constituída por los elementos 2. 4. 8. Ni un solo elemento coincide en ambas combinaciones.

En efecto: en lugar de decretos hipotéticos (elemento primero) que pone la Ciencia Media, la quinta combinación pone decretos actuales (elemento segundo).

En lugar de concurso simultáneo (elemento tercero) que pone la Ciencia Media, la quinta combinación pone verdadera premoción física (elemento cuarto).

En lugar de versar sobre futuros condicionados contingentes (elemento séptimo) como versa la Ciencia Media, la quinta combinación versa sobre futuros absolutos (elemento octavo).

Así, pues, la quinta combinación, en la cual está toda la aparente novedad introducida por nosotros en el tomismo, difiere radicalmente y por todos los costados de la Ciencia Media molinista.

400.- ADMITIR ALGO NUEVO EN EL TOMISMO, CON TAL QUE SEA EXPLICACION DE LO IMPLICITO, ES FUNCIÓN DEL VERDADERO TOMISTA.- Comprendemos, pues, muy bien que haya tomistas contemporáneos, sumamente conservadores, los cuales por no encontrar esa quinta combinación enseñada explícitamente por sus antepasados, la miren con recelo, y hasta que la rechacen, si gustan, pues no tratamos de imponer a nadie nuestra interpretación del tomismo, aunque sí abrigamos la esperanza de que esa quinta combinación ha de adquirir carta de ciudadanía entre los futuros tomistas. Lo que no comprenderemos es que haya tomistas que crean o teman que esa combinación quinta tenga ni la menor mes

cia de Ciencia Media, cuando basta un simple análisis de los elementos que entran en ambas combinaciones, para ver con claridad que no tienen entre sí ni la más remota afinidad.

Si el solo hecho de hacer en el tomismo algún nuevo desarrollo, o alguna nueva explicación de la virtualidad implícita en sus principios, va a ser suficiente para que a un tomista se le mire como sospechoso de Molinismo o como poco afecto a su proipia escuela, entonces tendría el tomita que limitarse; como se quejaba el Cardenal Cayetano hablando de la interpretación de la S. Escritura, a copiar de quaterno in quaternum los desarrollos ya hechos por nuestros antepasados. Algo más elevado que eso debe ser la misión del verdadero teólogo tomista, tal cual nosotros lo concebimos.

Con esto creemos suficientemente expuesto, cuanto nos propusimos tratar en este primer libro de la Ciencia divina, no restándonos ya sino resolver algunas abjeciones que pudieran hacerse, lo cual será objeto de los capítulos siguientes.

Universidad Pontificia de Salamanca

C O N C O R D I A T O M I S T A

Entre

LA MOCION DIVINA Y LA LIBERTAD CREADA

Por el

M. R. P. Francisco Marín Sola, O. P.

Maestro en S. Teología

LIBRO III

Universidad Pontificia de Salamanca

LIBRO III

DE LA VOLUNTAD DIVINA

401.- OBJETO DE ESTE LIBRO.- Después de haber tratado de la ciencia divina en el libro primero de esta obra, y de haber resuelto las objeciones en el libro segundo, vamos, en este libro tercero, a tratar de la voluntad divina.

Como la providencia, la predestinación y la reprobación, aunque sean actos de la inteligencia divina, suponen la voluntad divina, trataremos también en este libro de esas tres cosas.

Así, pues, todo lo que pensamos tratar en este libro tercero, puede reducirse a estos cuatro puntos fundamentales:

Primero, de la voluntad divina.

Segundo, de la providencia divina.

Tercero, de la predestinación.

Cuarto, de la reprobación.

Como ya notamos al principio de esta obra, tocaremos muy brevemente aquellas ideas que sean claras en el tomismo, y aceptadas por todos los tomistas, extendiéndonos más en aquellas otras ideas que, a juicio nuestro necesitan aún ser aclaradas o completadas, y sobre las cuales no hay todavía en el tomismo una doctrina unánime y definitiva.

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO I

402.- LA EXISTENCIA DE VOLUNTAD EN DIOS ES UN DOGMA DE FE.- Santo Tomás trata de la voluntad divina, y en particular de su existencia en cuatro de sus obras principales, a saber:

a) En los Sentenciarios, libro 1, desde la dist. 45 a 48.

b) En las Questiones disputadas, toda la questión 23 de veritate.

c) En la Suma Contra Gentes, libro 1, cap. 72 - 96.

d) En la Suma Teológica, parte primera cuestión 19.

En todos esos lugares comienza preguntando si existe en Dios voluntad, o si la voluntad conviene a Dios.

La respuesta afirmativa a esta cuestión es un dogma de la fe cristiana. La Sagrada Escritura tanto en el antiguo como en el nuevo testamento, nos habla a cada paso de la voluntad de Dios. El Concilio Constantinopolitano tercero, sexto entre los Concilios Ecuménicos definió que existen en Cristo dos voluntades, una divina y otra humana. El último de los Concilios Ecuménicos, que es el Concilio Vaticano, definió también como de fe que existe en Dios una verdadera voluntad, y lanzó anatema contra quien negase la existencia en Dios de una verdadera voluntad, y voluntad completamente libre en crear el mundo (1).

403.- LA EXISTENCIA DE VOLUNTAD EN DIOS ES TAMBIEN UNA VERDAD DEMOSTRADA POR LA RAZON.- Que Dios tiene voluntad no solamente lo enseña la fe, sino que también lo prueba demostrativamente la razón humana.

Santo Tomás aduce en la Suma Contra Gentes ocho razones demostrativas de esa verdad. El lector puede verlas en el capítulo 72 del primer libro de esa Suma, y por eso no las reproducimos por extenso. Basta indicar en pocas palabras el nervio o término medio de cada una de esas ocho razones, y que son las

Universidad Pontificia de Salamanca

siguientes:

Primera, todo, bien que sea entendido como tal, tiene que ser querido, y por lo tanto, todo ser inteligente, como lo es Dios en sumo grado tiene que ser queriente, esto es, tener voluntad.

Segunda, todo el que tiene alguna forma, tiene con ello una inclinación a los seres que existen en la realidad, y si esa forma es intelectual, como lo es en los seres inteligentes, y sobre todo, Dios, la inclinación es también intelectual, que es precisamente lo que se llama voluntad.

Tercera, lo que conviene a todo ser, tiene que convenir al ser en cuanto ser, y por lo tanto, al sumo ser que es Dios. Ahora bien, a todo ser conviene el apetecer su propia perfección, y si es intelectual, como Dios, el apetecerla con apetito intelectual que se llama voluntad.

Cuarta, el entender es tanto más deleitable para el ser que entiende, cuanto más perfecto inteligente es, y por lo tanto sumamente deleitable para Dios. Ahora bien, la deleitación intelectual, tiene mediante la voluntad.

Quinta: la forma o idea intelectual no causa nada, sino mediante la voluntad cuyo objeto es el fin, principio de todo movimiento. Causando Dios las cosas por su inteligencia, tiene que tener voluntad.

Sexta, el primer motor ejecutivo de todas las potencias de un ser intelectual es la voluntad aunque el primer motor especificativo sea siempre la inteligencia mediante el objeto. Siendo pues, Dios no sólo motor ejecutivo, sino motor primero, tiene que tener voluntad y en grado máximo.

Séptima, el obrar per se o con libertad y dominio de sus actos es propio de la voluntad. Conveniendo a Dios sumamente el obrar per se por convenirle el ser per se, tie

Universidad Pontificia de Salamanca

ne que convenirle el tener voluntad y en grado supremo.

Octava, el agente por un fin y el fin próximo de ese agente tienen que ser de la misma especie. No habiendo nada que sea de la misma especie que Dios, sino Dios mismo, Dios tiene que ser su propio fin, y tiene que apetecerse como fin de sí mismo, esto es, tiene que tener voluntad.

De estos ocho magníficos medios de demostración, empleados por Santo Tomás en la Suma Contra los gentiles, solamente emplea el primero en los Sentenciarios y solamente el segundo en las cuestiones disputadas y en la Suma Teológica.

No han faltado teólogos excesivamente activos como Vázquez, que han amontonado objeciones contra el valor demostrativo de algunas de esas pruebas de Santo Tomás. En Cayetano y el Ferrariense, en los Salmanticenses, o en Juan de Santo Tomás, como en casi todos los comentaristas clásicos tomistas puede ver el lector la resolución de tales objeciones. Como esas objeciones no van contra la verdad de la conclusión, esto es, de la existencia de la voluntad en Dios, sino contra el valor demostrativo de algunas de las razones aducidas por Santo Tomás para probarlo, no creemos conveniente entretenernos en ello. Baste el saber que la existencia de voluntad en Dios, no solamente es una verdad de fe y de razón, sino una verdad tan de sentido común, que no ha existido filósofo alguno que haya osado negarla. Ha habido filósofos que han negado la libertad divina, por creerla incompatible con la inmutabilidad divina pero ninguno ha negado que Dios tuviese voluntad, pues un Dios sin voluntad sería un ser imperfectísimo inferior al hombre mismo.

Los teólogos posteriores a Santo Tomás suelen aducir además de las ocho razones aducidas por el Santo Doctor, la razón siguiente:

Por ser Dios perfectísimo, debe convenirle todas las perfecciones que en su concepto formal no envuelven imperfección,

Universidad Pontificia de Salamanca

cual no lo envuelve la voluntad.

Esta razón es concluyente, y quizá sea la más acomodada al sentido común. Santo Tomás no hizo uso de ella, porque prefiere siempre aducir razones que sean intrínsecas o propias a las cuestiones que trata, y esa razón no es propia de la cuestión de la voluntad divina, sino común a todo atributo divino.

404.- LA VOLUNTAD DIVINA SE IDENTIFICA CON LA ESENCIA DIVINA.- Por ser Dios acto puro simplicísimo sin mezcla alguna de potencialidad o imperfección, tiene que ser simplicísimo, esto es, sin mezcla alguna de composición o distinción real. La esencia divina tiene que identificarse con la existencia divina, sin lo cual no sería el ser por esencia, y en consecuencia todos los atributos tienen que identificarse con la esencia divina. Dios tiene que ser la inteligencia subsistente o por esencia, y la voluntad subsistente o por esencia sin la cual no sería el ser por esencia, y por lo tanto, la voluntad divina como inteligencia tiene que identificarse con la esencia divina sin lo cual Dios no sería inteligencia por esencia y voluntad por esencia, ni por lo tanto el ser por esencia.

Por la misma razón de ser Dios el ser por esencia tienen que ser idénticos el querer divino y la voluntad divina. En efecto, el acto se ha con respecto a la potencia en el orden de obrar, como la existencia se ha a la esencia en el orden de ser. En un ser, pues, en quien sean idénticas la esencia y la existencia, tienen también que ser idénticos el entendimiento y el acto de entender, la voluntad y el acto de querer, y toda potencia con su operación.

Dios es, pues, la operación por esencia como es el ser por esencia y su querer se identifica realmente con su voluntad, como su existencia se identifica con su esencia.

Universidad Pontificia de Salamanca

Lo que llamamos en Dios esencia y existencia, entendimiento y acto de entender, voluntad y acto de querer no son sino diversos nombres, o a lo más diversos conceptos, de que nuestra pobre inteligencia necesita servirse para entender y expresar la una inefable, simplicísima y actualísima realidad del ser divino.

405.- LA VOLUNTAD EN DIOS NO ES PRINCIPIO REAL DE ACTOS SINO DE EFECTOS.- En nosotros cuando queremos hacer algo existen tres cosas, a saber: a) la voluntad, que es la potencia con que queremos; b) el acto de querer, realmente distinto de esa potencia; c) el efecto, producido por ese acto. Así por ejemplo, cuando quiero mover el brazo, o construir una casa hay en mí tres cosas realmente distintas, que son: a) la voluntad con que quiero mover el brazo o edificar la casa; b) el acto de querer, el cual es realmente distinto de la voluntad, pues la voluntad siempre la tengo, y el acto no; c) el movimiento del brazo o construcción de la casa que es realmente distinto tanto de la voluntad como del acto de querer.

En cambio, cuando Dios quiere producir un efecto, no existen en Dios esas tres cosas, sino solamente dos, a saber:

a) La voluntad divina, la cual no es potencia de querer, sino acto purísimo, y por lo tanto, sin distinción real entre la potencia de querer y el acto de querer.

b) El efecto producido por esa voluntad, acto-efecto que es realmente distinto de la voluntad de Dios y del acto de querer de Dios, aunque la voluntad y el acto de querer sean idénticos entre sí.

Por lo tanto, en nosotros la voluntad es principio no solamente de efectos sino también de actos. En cambio, en Dios la voluntad es principio de efectos, pero no de actos. La razón es que para ser principio una cosa de otra hace falta distinción real entre ambas. Ahora bien, en nosotros la voluntad se distingue realmente no sólo del efecto causado por ella, sino también

del acto con que lo causa. En cambio, en Dios la voluntad se distingue de los efectos creados que causa, pero no se distingue del acto con que los causa, pues potencia de querer y acto de querer en Dios son la misma realidad con dos nombres distintos.

Eso mismo que hemos dicho de la voluntad divina y de la creada, comparadas con sus efectos, hay que afirmarlo de la voluntad divina y de la creada, comparadas con sus objetos.

En efecto, cuando la voluntad creada quiere un objeto, entran en ella tres cosas realmente distintas:

a) La voluntad que quiere.

b) El acto de querer.

c) La terminación de ese acto a tal o cual objeto.

Como esas tres cosas son realmente distintas, resulta que la voluntad de la criatura no solamente es principio de terminación a diversos objetos, sino también, y previamente, principio de diversos actos.

En cambio, cuando la voluntad divina se termina a algún objeto creado, no entran en ella sino dos cosas: a) la voluntad divina con su acto, lo cual no constituyen dos cosas realmente distintas sino una sola y simplicísima cosa que es un acto purísimo al cual nosotros llamamos voluntad y llamamos también volición, pero que no son como en la criatura realidades distintas sino una simple realidad actual sin mezcla de potencialidad; b) la terminación de acto passivo a tal o cual objeto, creado. No siendo la voluntad divina algo realmente distinto de su acto, y siendo distinta de la terminación a tal o cual objeto creado, pues esa terminación pudo existir o no existir, resulta claro, que, de la misma manera que la voluntad divina es principio de efectos, pero no de actos, es principio de terminación a diversos objetos, pe

ro no principio de diversos actos. Así como en un solo y simple acto produce la voluntad divina todos sus efectos, así también en un solo y simple acto se termina a todos sus objetos. Lo que llamamos diversos actos de la voluntad divina no son otra cosa sino diversas terminaciones objetivas del mismo acto. Según que ese uno y mismo acto se termina a la existencia o no existencia de un objeto se llama volición o noticia.

En fin, lo mismo que hemos dicho de la voluntad divina con respecto a sus efectos creados, hay que decir análogamente de la voluntad divina con la relación a la tercera persona de la Santísima Trinidad. En la procesión del Espíritu Santo nuestra inteligencia distingue tres cosas:

a) La voluntad divina del Padre y del Hijo que es el principio que espira al Espíritu Santo.

b) El acto nocional de amor mediante el cual se verifica la inspiración.

c) La persona del Espíritu Santo que es el término de esa inspiración.

Así como al hablar de la voluntad divina, con respecto a la producción de efectos creados, dijimos que esa voluntad divina tenía razón de principio respecto a los efectos producidos, pero no respecto al acto con que los produce, así también, en la inspiración del Espíritu Santo la voluntad divina del Padre, y del Hijo tienen razón de principio con respecto a la persona inspirada, que es el Espíritu Santo, pero no con razón el acto nocional de inspiración. (Santo Tomás, Sum. Teolog. I, q. 25, a.Iad 3 -- Billuart, tom. I, pag.155).

Por eso, está bien dicho que Dios tiene potencia de engendrar al Hijo, potencia de inspirar el Espíritu Santo y potencia de crear el mundo. En esos tres casos el nombre de potencia está bien usado, porque se refiere a un término

realmente distinto del que le produce; pues el Padre es realmente distinto del Hijo engendrado, ambos son distintos del Espíritu Santo inspirado, y las tres personas son realmente distintas de los seres creados.

Pero respecto a los simples actos de entender o de querer, no se salva en Dios realmente la razón de potencia, pues son actos realmente idénticos con la inteligencia y voluntad que nosotros concebimos con potencias, pero que no son potencias realmente distintas de sus actos, sino idénticas con ellos en la unidad de un acto simplicísimo.

406.- DOS COROLARIOS -- DISTINCION ENTRE LA VOLUNTAD DIVINA Y LA CREADA.- Primer : nuestra voluntad tiene razón de potencialidad o de potencia respecto a su propio acto de querer, pues ni es su propio acto, ni siquiera está siempre en acto. En cambio, la voluntad divina no tiene razón de potencia respecto a su propio acto de querer, sino que se identifica realmente con el acto de querer, no siendo la voluntad divina sino acto purísimo, único y eterno, sin distinción alguna real entre la voluntad que quiere y el acto de querer.

Segundo, por ser la voluntad potencia respecto al acto de querer, resulta que, en todo acto de volición creada hay un verdadero paso en la voluntad de potencia al acto, una verdadera adquisición de algo nuevo, que antes no tenía y ésa es, como veremos a su tiempo, la raiz de la necesidad de la premoción física para todo acto de la voluntad creada, pues nada pasa de la potencia al acto sino mediante la premoción física de algo que está ya en acto. En cambio, por no ser la voluntad divina potencia respecto a su acto de querer, sino acto purísimo sin mezcla alguna de potencialidad, resulta que nunca hay en la voluntad divina paso de la potencia al

Universidad Pontificia de Salamanca

acto, ni hay mutación alguna en ella, ni adquisición de algo nuevo, ni necesidad de ser promovida por nadie. Al contrario, por ser ella el acto de querer por esencia, de su moción o de su querer tienen que proceder todos los quereres de la voluntad creada, o todos los tránsitos que en la voluntad creada se verifican de la potencia al acto.

Cuando, una voluntad creada mediante el acto de querer, produce algún efecto, se verifican dos mutaciones. Una mutación en la voluntad misma creada, la cual al querer u obrar, adquiere una actualidad que antes no tenía, y otra mutación en el efecto, la cual pasa de la potencia al acto mediante el querer de nuestra voluntad. La primera mutación está en la persona que quiere y la segunda en la cosa querida o producida por ese querer. Cuando la voluntad divina mediante su querer produce un efecto, no se verifican dos mutaciones, sino una, esto es, no se verifica mutación en la voluntad divina, pues no pasa de la potencia de querer al acto de querer, sino solo se verifica mutación en el efecto; el cual pasa de la potencia de existir al acto de existir. Lo que nosotros concebimos pues como paso de la voluntad divina del querer al no querer, o del querer un efecto o querer otro, no es paso que se verifica en los actos de la voluntad divina, sino paso que se verifica solamente en los objetos e efectos de esa voluntad divina. (I p. q. 25, art. I ad 3, --- q. 41, art. 4, ad 3).

407.- SI ENTRE LA VOLUNTAD DIVINA Y LA VOLICION DIVINA EXISTE DISTINCION VIRTUAL.- Todos los teólogos convienen en que la voluntad divina no tiene razón de potencia real, de principio real respecto a sus actos. La razón es porque entre la voluntad divina y sus actos no existe distinción alguna real. Pero no convienen ya cuando se trata de si la voluntad divina tiene razón de potencia virtual o de principio virtual respecto a sus actos. La respuesta a esa

Universidad Pontificia de Salamanca

cuestión depende de si existe o no existe entre la voluntad divina, y la volición divina una verdadera distinción virtual.

Los tomistas están divididos en esta cuestión. Unos, como los Salmanticenses, Juan de Santo Tomás, Gonet y Billuart, defienden la opinión negativa. Su principal fundamento es que para que entre dos perfecciones divinas exista distinción virtual, pues real nunca puede existir, se requiere que esas dos perfecciones tengan en las criaturas dos caracteres:

a) El ser realmente distintas:

b) El tener distinto objeto formal, por pertenecer a diversas líneas específicas de ser.

Así por ejemplo el entendimiento y la voluntad son virtualmente distintas en Dios porque son realmente distintas en las criaturas y pertenecen a dos líneas distintas de ser, cuales son las líneas de entender, y de querer, que tienen objetos formales distintos. En cambio, la voluntad y el acto de querer y el entendimiento y el acto de entender, aunque distintos en las criaturas pertenecen a la misma línea de ser, y no pueden distinguirse en Dios.

Autores, como Serra, Arraujo, Godoy y Fere, creen que entre la voluntad divina y sus actos existe verdadera distinción virtual, y que, por lo tanto, la voluntad divina tiene razón de potencia virtual o principio virtual con respecto a sus actos. Su principal fundamento es que para que entre dos perfecciones divinas haya distinción virtual no es indispensable el que pertenezcan a diversas líneas y tengan diverso objeto formal, sino que bastan estas dos condiciones:

a) Que esas dos perfecciones sean en las criaturas realmente distintas. En cuanto a esta primera condición convienen ambas opiniones.

Universidad Pontificia de Salamanca

b) Que pertenezcan en las criaturas a diversos predica mentos o categorías, aunque no tengan diverso objeto formal, ni pertenezcan a diversas líneas. El pertenecer dos perfeccio nes en las criaturas a diversas categorías, hace que esas per fecciones tengan para la inteligencia humana diversos concep- tos formales, y por lo tanto, distinción virtual, aunque no ten gan diversos objetos. Ahora bien: la idea de voluntad pertenece de la categoría de cualidad o de potencia, expresando solamen- te el concepto de principio próximo de operación, sin expresar el concepto de operación actual. En cambio la idea de acto o querer divino, expresa el concepto de operación actual, como distinta del concepto de principio próximo de operación. Hay, pues, entre ambas ideas, verdadera distinción conceptual, y por lo tanto, verdadera distinción virtual, a pesar de pertenecer ambos conceptos a la misma línea, esto es, a la línea volitiva o apetitiva.

Ambas opiniones son probables, y ambas tienen en su apoyo textos de Santo Tomás. La divergencia de los tomistas en esta cuestión parece ser más bien diferencia de nombre que de reali- dad. Depende solamente de qué es lo que debe entenderse en Dios por distinción virtual. Unos tomistas exigen para la distinción virtual diferencia de <u>objeto formal</u>, y por lo tanto, diferen- cia en la <u>línea de ser</u>, y otros creen que basta diferencia de <u>conceptos</u>, aun dentro de la misma línea de ser.

Por lo tanto, distinga el tomista estas dos cuestiones:

a) Si la voluntad divina tiene razón de principio o de potencia real respecto a <u>sus actos</u>;

b) Si la voluntad divina se distingue <u>virtualmente</u> de sus actos, y por lo tanto, tiene razón de principio <u>virtual</u> respecto a ellos.

La respuesta negativa a la primera cuestión es unánime entre los tomistas, por ser doctrina expresa de Santo Tomás. En

Universidad Pontificia de Salamanca

la respuesta a la segunda cuestión están divididos los tomistas.

Hemos advertido esto, porque Billuart, (y algunos tomistas posteriores que no han hecho sino copiar a Billuart), habla de ambas cuestiones como si fuesen la misma, y resuelve ambas negativamente, sin indicar siquiera que respecto a la segunda, hay división entre los tomistas.

408.- NI LA VOLUNTAD DIVINA, NI SU ACTO PERTENECEN AL CONSTITUTIVO METAFISICO DE LA ESENCIA DIVINA.- Sabido es que, cuando se trata de cuál es el constitutivo metafísico de la esencia divina, hay dos opiniones entre los tomistas: Unos creen que ese constitutivo metafísico de la esencia divina es la _aseidad_, esto es, la identificación entre la esencia y la existencia que hace que Dios sea el _ser por esencia_. Otros creen que el constitutivo metafísico de la esencia divina no es la _aseidad_, sino el _entender divino_, en cuanto actualidad suma y subsistente, lo cual hace que Dios sea el _entender por esencia_.

La razón principal de la opinión primera es que el _ser_ subsistente es el primero de los predicados que concebimos en Dios, y la raiz de todos los demás, pues Dios no es porque entiende, sino que entiende porque es. La razón principal de la segunda estriba en que _el ser_ no expresa algo _determinado_, sino algo común a todos los atributos divinos. Ahora bien: para constitutivo metafísico no basta el que una perfección sea primera y la raiz de las otras, sino que hace falta además que sea algo _determinado_, que no convenga indeterminadamente a todas las perfecciones, y que sea la más actual y más perfecta de todas, sin lo cual no podría ser raiz y fuente de las demás. Ahora bien, los dos caracteres de ser _algo determinado_, y ser a la ves lo más _actual_ y lo más _perfecto_ solamente conviene al _entender_ divino, y no al ser _divino_.

Pero aunque los tomistas difieren sobre si el cons-

titutivo formal metafísico de la esencia divina es el ser o el entender, todos los tomistas convienen en que no es el querer, ora por querer se entienda la voluntad divina, ora se entienda su acto. La razón es obvia. Para que una perfección divina sea el constitutivo metafísico de la naturaleza divina, hace falta que no sea una perfección derivada de otra, sino que, al contrario, todas las otras se deriven de ella. Ahora bien: la perfección del querer, ora se trate del querer humano o del querer divino, es una perfección derivada de la perfección de entender, hasta tal punto que, es inconcebible un acto de querer, sino se presupone un acto de entender. Se puede entender lo no querido, pero jamás se puede querer lo no conocido. Por eso, si se examinan las ocho razones que da Santo Tomás en la Suma Contra Gentes para probar que existe en Dios voluntad, y la única razón que aduce para probar eso mismo en los Sentenciarios, en las Disputadas o en la Suma Teológica, se verá que todas las razones dan por supuesto que Dios es inteligente, y de ese carácter de inteligente deduce el que tiene que tener voluntad.

Podría, pues, discutirse dentro del tomismo si el constitutivo metafísico de la esencia divina es el ser por esencia o el entender por esencia. Pero no merece discutirse en si es el querer por esencia, pues el querer no es raiz del entender ni del ser, sino que el ser y el entender son raiz del querer (2).

409.- SI PUEDE EXISTIR UN SER QUE TENGA ENTENDIMIENTO Y NO TENGA VOLUNTAD.- Con ocasión de las pruebas que aduce Santo Tomás para demostrar que Dios tiene voluntad, los comentaristas tratan una cuestión, más curiosa que útil. Esa cuestión es si Dios puede hacer que exista un ser que tenga inteligencia y no tenga voluntad. Como Dios puede hacer todo lo que no envuelve contradicción, esa cuestión equivale a la siguiente: si es contradictorio un ser que tenga inteligencia y no tenga voluntad.

Universidad Pontificia de Salamanca

Para resolverla, los tomistas distinguen entre voluntad actual y voluntad radical. Por voluntad actual se entiende no solamente la raiz de la voluntad, sino también la voluntad en sí misma. Por voluntad radical se entiende solamente la raiz de la voluntad.

; Una vez hecha esa distinción, solamente resta fijarse en dos principios tomistas. Primero, que la voluntad actual en las criaturas se distingue realmente de la inteligencia. Segundo, que la voluntad radical, o la raiz de la voluntad, no se distingue realmente de la inteligencia, sino que es la inteligencia misma.

Esto supuesto la respuesta a la cuestión parece clara. Si, por voluntad se entiende la voluntad actual o en sí misma, no aparece contradicción en que un ser tenga inteligencia y no tenga voluntad actual, y por lo tanto, Dios puede hacerlo: pues no se ve contradicción en que dos cosas realmente distintas, la una exista sin la otra. Solamente hay que advertir que un tal ser, que tuviese inteligencia y no voluntad actual, sería un ser en estado no natural o en estado anormal e imperfecto, y por lo tanto, ese es un estado en que puede hallarse en absoluto una criatura, pero no puede hallarse un ser perfectísimo por esencia, como lo es Dios. Por eso el raciocinio siguiente: N. tiene inteligencia, luego tiene voluntad, es un raciocinio que no concluye en absoluto, si no se aplica a Dios.

En cambio, si por voluntad se entiende, no la voluntad actual sino radical, esto es, no la voluntad en sí misma, sino la voluntad en su raiz, parece contradictorio, y por lo tanto, parece que Dios no puede hacer, que exista un ser que tenga inteligencia, y no tenga voluntad radical. La razón porque la raiz de la voluntad, que es lo que se entiende por voluntad radical, no es otra cosa que la inteligencia misma. Por consiguiente, tener inteligencia y no tener voluntad radical, significa tener la raiz de la vo

luntad y no tenerla, lo cual es contradictorio.

Dios no puede cambiar las esencias de las cosas, pero puede puede cambiar su estado connatural o perfecto . Como la voluntad radical pertenece a la esencia del ser intelectual, y la voluntad actual no pertenece a su esencia, sino a su estado connatural o perfecto, Dios no puede hacer que un ser intelectual no sea "radicaliter volitivus", como dicen los tomistas, aunque pueda hacer que no sea "volitivus actualiter".

Esto mismo que los tomistas afirman al tratar de si cabe un ser que tenga inteligencia sin tener voluntad, lo afirman los tomistas al tratar de si cabe un ser que tenga naturaleza intelectual, sin tener entendimiento. El principio fundamental es que cabe una esencia sin sus propiedades actuales, pero no cabe sin sus propiedades radicales, pues la raiz de las potencias o propiedades es la naturaleza misma, y entre esas potencias o propiedades, la raiz de la voluntad es la inteligencia.

Siendo, pues, Dios un ser no solamente inteligente, sino inteligente por esencia, y por lo tanto, perfectísimamente y actualísimamente inteligente, en Dios tienen que hallarse la inteligencia y la voluntad, no solamente en estado radical o imperfecto, sino en estado actual y perfectísimo, de tal manera que el ser divino sea el entender divino y sea el querer divino, sin tener mezcla alguna de potencialidad en su obrar, como no lo tiene en su ser, y así como no puede existir sino un solo ser, que es Dios, en el cual su existencia sea realmente idéntica a su esencia, así tampoco puede existir sino un solo ser que es Dios, en el cual, su querer y su entender sean realmente idénticos con su voluntad y su inteligencia, y en el cual, a la vez, su inteligencia y su voluntad sean realmente idénticas con su ser.

---

(1) "Omnia quaecumque voluit fecit" (Ps. 113).

Universidad Pontificia de Salamanca

"Voluntati enim ejus quis resistit" (Ad Romanos IX, 19).

"Et duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes indivise, incorvertibiliter, inseparabiliter, inconfusse secundum sanctorum Patrum doctrinam adaeque praedicamus; et duas naturales voluntates non contrarias, absit, iuxta quod impii asserunt haeratici, sed sequentem eius humanam voluntatem et non resistentem vel reluctatem, sed potius et subiectam divinae eius atque omnipotenti voluntati". (Concilio Constantinopolitano, Denzinger 291).

"Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibile; intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum.

"Si quis non confiteatur ... aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum". (Concilio Vaticano, Denzinger 1782-1805).

(2) XXII. Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione. (Syllabus Thomista).

Esse simpliciter, secundum quod includit omnem perfectionem essendi, praeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus (D. Thomas, p. 1, q. 4, a. 1, ad 3).

Universidad Pontificia de Salamanca

CAPITULO II

DEL OBJETO DE LA VOLUNTAD DIVINA

410.- DIOS NO SOLAMENTE SE AMA A SI MISMO, SINO QUE AMA TAMBIEN TODAS LAS OTRAS COSAS.- Visto ya la existencia y la naturaleza de la voluntad divina, vamos ahora a ver cuál es su objeto. Se llama objeto en general de una potencia aquello a lo cual se termina el acto de esa potencia. Como el acto de la voluntad se llama querer o amar, se llama objeto de la voluntad divina todo aquello que Dios ama o quiere. Por lo tanto, probar que Dios ama no solamente a sí mismo, sino también a todas las otras cosas, es lo mismo que probar que el objeto de la voluntad divina no solamente es Dios mismo, o la bondad de Dios, sino que son también las otras cosas.

Las numerosas razones aducidas por Santo Tomás para probar que Dios no solamente se ama a sí mismo, sino que también ama las otras cosas, pueden reducirse a las tres siguientes:

La primera razón se toma de la proporción que tiene que haber entre la voluntad y la inteligencia. No siendo la voluntad sino una derivación de la inteligencia, el acto de amar de la voluntad tiene que extenderse a todo aquello que la inteligencia entienda bajo la razón de bien. Ahora bien: la inteligencia divina no solamente entiende el bien de Dios mismo, sino también el bien de las otras cosas distintas de Dios. Es, pues, evidente que la voluntad de Dios ama no solamente a Dios mismo, sino también todas las otras cosas distintas de Dios.

La segunda razón se toma de la proporción que la voluntad y la inteligencia de un ser tienen que tener con ese ser. En efecto, el obrar sigue al ser, y si el ser es del orden intelectual y volitivo, la operación intelectual, que es el entender, y la operación volitiva, que es el querer,

tienen que estar proporcionadas al ser. Ahora bien, el ser de Dios, a pesar de ser realmente distinto de todas las otras cosas, las contiene a todas, de tal manera que todo lo que tiene verdad o bondad fuera de Dios está eminentemente contenido en el ser de Dios. Luego el entender y el querer de Dios deben extenderse no solamente a la verdad y a la bondad de Dios en sí mismo, sino también a la verdad y a la bondad de todas las otras cosas fuera de Dios.

En fin, la tercera y la más transcendental razón, que es la única que Santo Tomás aduce en la Suma Teológica, está tomada de la razón del ser en cuanto ser, y que, por lo tanto, debe convenir a todo ser. En efecto, todo ser tiene una inclinación no solamente a adquirir su propio bien cuando todavía no lo posee, y a gozarse de él, si ya lo tiene, sino que tiene también inclinación a comunicar su bien a las otras cosas, pues todo ser es activo en la medida que es, y el obrar no es otra cosa que la tendencia a comunicar a otros seres la semejanza de su propio ser. Toda voluntad pues, y sobre todo la voluntad divina, fuente de todas las inclinaciones que vemos en los otros seres, debe también tener dos inclinaciones. Una, a gozarse en su propio ser o en su propio bien, que es la bondad divina. Otra a comunicar su propio bien, ó una semejanza de su ser, a otras cosas, en la medida que sea conveniente a su propia bondad. Como la inclinación de la actual voluntad hacia el bien se llama querer o amar, síguese que la voluntad divina no solamente quiere o ama su propia bondad, que es la bondad de Dios, sino que quiere o ama también la bondad de las otras cosas queriendo o amanda comunicarles el ser y la bondad, en la medida que sea buena o conveniente para la bondad de Dios. El objeto, pues, de la voluntad divina es no solamente la bondad increada de Dios, sino también la bon

dad creada de todas las otras cosas que tienen ser fuera de Dios. (Sum. Theol., I, q. 19, a. II).

411.- PORQUÉ PUEDE DECIRSE QUE DIOS AMA LAS OTRAS COSAS, Y NO PUEDE DECIRSE QUE DIOS ES LAS OTRAS COSAS.- Siendo en Dios idénticos el ser y el querer, parece a primera vista que si se puede decir que Dios ama las otras cosas, debiera también poder decirse que Dios es las otras cosas, lo cual sería panteísmo. Viceversa, si no puede decirse con verdad que Dios es las otras cosas, parece que tampoco podría decir con verdad que Dios ama las otras cosas. Porque negar que Dios es las otras cosas y afirmar luego que Dios las ama, parece romper la identidad simplicísima del ser Divino.

Esta aparente dificultad se resuelve con sólo fijarse en que, aunque el ser y el querer, como todas las otras perfecciones divinas se identifican realmente, en Dios, no se identifican sin embargo conceptualmente, esto es, en cuanto a nuestro modo de entender esas perfecciones, y por lo tanto, en cuanto a nuestro modo de significar esas perfecciones mediante términos humanos.

Así, los términos ser y querer, aplicados por nosotros a Dios, significan la misma realidad divina, pero la significan de distinto modo. La palabra ser, si la ponemos como verbo entre Dios y la criatura, diciendo: Dios es la criatura significaría que entre Dios y la criatura hay identidad de ser. En cambio la palabra "querer" interpuesta como verbo entre Dios y la criatura, no significa para nada que entre Dios y la criatura haya identidad de ser, sino que significa realmente que en Dios hay una acción terminada en la criatura, y que la criatura es término de una acción de Dios.

Ahora bien: como no es verdad que entre Dios y la criatura haya identidad de ser, pero es verdad que en Dios hay una acción que se termina en la criatura, y es verdad que la criatura es término de esa acción, de ahí proviene el que no pue-

da decirse que Dios es la criatura, y que pueda, no obstante, decirse que Dios ama la criatura o las otras cosas.

En una palabra, el ser y el querer divinos se identifican en Dios realmente, pero los conceptos en que nosotros entendemos ese ser y ese querer divino, lo mismo que las palabras con que lo expresamos, son distintos en cuanto al modo de significar esa realidad idéntica. El nombre de querer, aplicado por nosotros a Dios, con respecto a las criaturas, no significa identidad alguna entre Dios y las criaturas, sino simple acción de Dios sobre las criaturas, y simple terminación por parte de la criatura con respecto a Dios, lo cual no envuelve repugnancia alguna, y puede decirse con verdad. En cambio el nombre de ser, si lo aplicamos como verbo entre Dios y la criatura, no significaría acción de Dios sobre la criatura ni terminación de la criatura con respecto a la acción de Dios, sino que significaría identidad entre Dios y la criatura, lo cual sería el colmo del absurdo. Puede, pues, y debe decirse que Dios quiere a las otras cosas, y no debe ni puede decirse que Dios es las otras cosas, a pesar de que el querer y el ser sean realmente idénticos en Dios.

Esta diversidad de fórmulas, que el hombre se ve obligado a emplear para expresar a Dios, a primera vista ilógicas, pero profundamente lógicas en realidad, procede de la limitación de toda inteligencia creada. Si la criatura pudiere tener un solo concepto y un solo nombre que expresase perfectamente el ser divino, ese concepto y ese nombre expresarían de un golpe las infinitas verdades comprendidas en el ser divino, sin esa apariencia de contradicción o heterogeneidad que tienen esas verdades cuando son expresadas por los múltiples y fragmentarios conceptos y nombres de nuestra pobre inteligencia humana.

412.- AUNQUE TANTO LA BONDAD DIVINA COMO LA BONDAD DE LAS

CRIATURAS SEAN VERDADERO OBJETO DE LA VOLUNTAD DIVINA, NO LO SON DE LA MISMA MANERA: SINO QUE LA BONDAD DIVINA, ES OBJETO FORMAL O PRIMARIO, Y LA BONDAD DE LAS CRIATURAS ES SOLAMENTE OBJETO MATERIAL O SECUNDARIO.- Tanto los filósofos como los teólogos suelen hacer múltiples y complicadas divisiones del objeto de una potencia, y por lo tanto, del objeto de la voluntad. Pero la principal de esas divisiones, y la que por ahora nos interesa es la división del objeto en formal y material.

Por objeto formal, que Santo Tomás suele llamar también objeto principal, se entiende aquel objeto que por razón de sí mismo, termina el acto de la potencia, y por razón del cual, lo terminan todos los demás objetos. Viceversa, todo objeto que, no por razón de sí mismo, sino por razón del objeto formal, termina el acto de la potencia, se llama objeto material y secundario.,

Aplicándolo a la voluntad divina, se llama objeto formal o primario de la voluntad divina aquella bondad que, por razón de sí misma, es querida por la voluntad divina, y por razón de la cual, todas las otras bondades son queridas por ella.

Por lo tanto, decir que el objeto formal o primario de la voluntad divina es la bondad divina, equivale a decir que la voluntad divina quiere la bondad divina por razón de sí misma, y quiere la bondad de las criaturas por razón de la bondad divina. Como decir que la bondad de las criaturas es solamente objeto material o secundario de la voluntad divina quiere decir que la voluntad divina, al querer la bondad de las criaturas, la quiere solamente por razón de la bondad divina, y no por razón de la bondad que las criaturas tienen.

Las pruebas de esa verdad, que son numerosas, pueden reducirse a dos. Primera, a la proporción que debe haber entre toda potencia y su objeto primario, por el cual se especifica. Segunda, a la proporción que debe haber entre toda potencia y el ser o sujeto de que es potencia.

Universidad Pontificia de Salamanca

En efecto, la voluntad, como toda otra potencia, se especifica por su objeto formal o primario, pues el objeto formal es respecto a la potencia, lo que la forma substancial es con respecto al ser. Por lo tanto el objeto formal o primario de la voluntad divina debe ser perfecto, adecuado, o proporcionado a ella, esto es, debe ser una bondad que sea divina e infinita en el orden de bien, como la voluntad divina es infinita y divina en el orden de querer. Ahora bien, ese carácter de divina e infinita no conviene a la bondad de criatura alguna, sino solamente a la bondad misma de Dios. Dios por lo tanto, la bondad divina, y no la bondad de criatura alguna, tiene que ser el objeto formal o primario de la voluntad divina. De otra manera, Dios dependería de algo no divino, y sería movido y perfeccionado por algo de la criatura, pues toda potencia es movida o perfeccionada, al menos extrínsecamente por su objeto especificativo o formal.

Eso mismo se evidencia comparando la voluntad divina, no con su objeto, sino con el ser de su sujeto que es el ser de Dios. En efecto, como el obrar sigue al ser, y es perfectamente proporcionado a él, la voluntad de Dios debe estar perfectamente proporcionada al ser de Dios. Ahora bien; el ser divino tiene dos caracteres, que no los tiene criatura alguna, y que son: a) que su ser es el "ser por sí mismo", o el "ser por esencia", sin que ese ser pueda tener causa, o venir de ningún otro ser: b) el que su ser es la fuente o causa o razón del ser de todo otro ser, esto es, de todo el ser que se encuentra en las criaturas. Por lo tanto, el querer de Dios, que no es otra cosa que la voluntad de Dios, debe también tener esos dos caracteres, a saber: a) debe ser un "querer por esencia", esto es, un querer que no tenga causa alguna ni razón alguna fuera de Dios: b) de

be ser un querer que sea causa y razón de todo otro querer, esto es, de todo querer que se encuentre en las criaturas. Como la razón de querer es el bien, el querer divino debe versar sobre un bien que sea el bien por sí mismo, y que sea a la vez la razón de todo el bien que se encuentra en las criaturas, lo cual solamente conviene a la bondad de Dios. Así, pues, la bondad proporcionada a la voluntad divina, como tiene que serlo el objeto primario o formal, no puede ser sino la bondad divina, pues solamente la bondad divina es proporcionada al ser divino. De esa manera, a la vez se verifica aquel principio trascendental de que el orden de los agentes corresponde al orden de los fines, y viceversa, siendo Dios el primer agente, esto es, un agente que no procede de agente alguno, y del que proceden todos los otros agentes, su fin o su bien, esto es, el objeto adecuado o formal de su querer, tiene que ser un fin o un bien que no proceda de otro alguno, y del cual proceden todos los fines y todos los bienes, o todos los quereres que se encuentran en las criaturas. Tiene que ser por lo tanto, un fin divino, o un bien divino, esto es, la bondad misma de Dios.

Por eso dice la Sagrada Escritura que "Universa propter semetipsum operatus est Dominus", esto es, que Dios en el <u>obrar</u>, que no es otra cosa que el <u>querer</u>, tiene por fin propio a sí mismo, o a su propia bondad. Lo cual es lo mismo que decir que la bondad de Dios es querida por sí misma, y que por ella quiere Dios todas las otras cosas, o en otras palabras, que la bondad divina es el objeto primero o formal de la voluntad divina, pues, como ya dijimos, se llama objeto primario o formal aquel que es querido por sí mismo y por razón del cual son queridos todos los otros objetos.

Si, pues, la bondad de las criaturas es querida por Dios, pero solamente es querida por razón de la bondad divina, es claro que la bondad de las criaturas no es objeto pri

mario o formal, sino solamente objeto material o secundario de la voluntad divina.

413.- PROPORCION ADMIRABLE ENTRE EL SER DIVINO, LA INTELIGENCIA DIVINA Y LA VOLUNTAD DIVINA.- Dios es el ser por esencia, y por lo tanto, tiene que ser no solamente la plenitud del ser, en sí mismo, sino también la razón de ser de cuanto tiene ser fuera de Dios.

La inteligencia divina es la inteligencia por esencia, y por lo tanto, la esencia de esa inteligencia, que no, es otra cosa que la esencia divina, tiene que ser no solamente la plenitud de verdad, sino también la razón de toda verdad fuera de Dios.

La voluntad divina es la voluntad por esencia, y por lo tanto, la esencia de Dios, tiene que ser no solamente la plenitud del bien, sino también la razón de ser de todo bien, o de todo fin fuera de Dios.

La razón de ser, en el orden eficiente, se llama causalidad. La razón de ser, en el orden ejemplar de la inteligencia se llama medio de conocimiento, u objeto primario de la inteligencia. La razón de ser en el orden final de la voluntad, se llama fin primario de la voluntad.

Por ser Dios, el ser por esencia, no puede tener su razón de ser en cosa alguna fuera de sí mismo;: sino que él mismo es su propia razón de ser, a la vez que es la razón de ser de todas las otras cosas.

Por ser Dios la inteligencia por esencia, no puede tener como medio de conocimiento ninguna otra cosa fuera de sí mismo: sino que su propia esencia bajo la forma de verdad es el medio de conocimiento por el cual Dios se conoce a sí mismo, y tiene que ser a la vez el medio por el cual conoce todas las otras cosas.

Poner algo de ser fuera de Dios, que no sea causado por Dios, equivale a negar que Dios sea el ser por esencia: equivale a negar a Dios.

Pues algo de verdad fuera de Dios, que no sea conocido por Dios mediante su propia esencia divina, o que sea conocido por otro medio que no sea su propia esencia, equivale a negar que Dios sea la inteligencia por esencia,: equivale a negar a Dios.

Poner algo de bien fuera de Dios, que no sea amado por Dios mediante su propia bondad divina, o que sea amado por otro fin que no sea su propia bondad divina, equivale a negar que Dios es la voluntad por esencia: equivale a negar a Dios.

Este paralelismo entre el ser divino, la inteligencia divina y la voluntad divina es de tal evidencia ontológica, que jamás debe perderlo de vista teólogo alguno, ni mucho menos negarlo, cualesquiera que sean las dificultades que se presenten para concordarlo con otras verdades. Por difícil que sea el comprender cómo Dios causa todo, incluso la determinación libre de nuestra voluntad, el teólogo debe afirmar decididamente que Dios es el ser por esencia, y por lo tanto, nada de ser puede existir fuera de Dios de que Dios no sea causa, o de que sea simple causa parcial o concausa, pues el que es solamente concausa, no puede causarlo todo.

Por difícil que sea el comprender cómo la esencia divina sea para Dios el medio de conocerlo todo, incluso el medio de conocer los actos libres de la criatura, el teólogo debe afirmar que la esencia divina es la inteligencia por esencia, y por lo tanto, no puede tener otro medio de conocimiento que su propia esencia, en la cual se conoce a sí mismo y conoce todas las otras cosas.

Por difícil que sea el comprender cómo la bondad divina sea para Dios el único fin por el que quiere todas las cosas, el teólogo debe afirmar que la voluntad divina es la

voluntad por esencia, y por lo tanto, no puede tener otro fin que su propia bondad divina, ni querer bien alguno fuera de sí, sino por razón de su propia bondad divina.

De esa manera, y solamente de esa manera, se salva que la esencia divina es para Dios su propia razón de ser, y la razón de ser de todas las otras cosas: que la esencia divina es para Dios su propia razón o el medio de conocerse a sí mismo, y de conocer todas las otras cosas: que la esencia divina es para Dios su propia razón de amarse a sí mismo y de amar a todas las otras cosas, esto es, de ser para sí mismo su propio fin y de ser a la vez el fin de todas las otras cosas.

414.- EL QUE LAS CRIATURAS SEAN VERDADERO OBJETO DE LA VOLUNTAD NO PONE PASIVIDAD EN DIOS.- Cuando se dice que la voluntad es movida por su objeto, se entiende del objeto primario, no del secundario, pues el secundario no es apetecido por sí mismo, sino exclusivamente por razón del primario. El objeto secundario o de la voluntad no tiene por sí mismo razón de fin, sino de puro medio, y sabido es que cuando la voluntad apetece una cosa como puro medio para un fin, lo que mueve a la voluntad no es el medio, sino el fin, como cuando apetecemos la medicina amarga por recobrar la salud, no nos mueve la bondad de la medicina, sino la bondad de la salud. Por lo tanto, si las criaturas fuesen queridas por la voluntad divina como objeto primario o por razón de sí mismas, se seguiría que la voluntad divina era movida por las criaturas, lo cual sería poner pasividad en Dios. Pero no siendo las criaturas queridas por la voluntad divina por razón de sí mismas, o como objeto primario, sino por razón de la bondad divina o como objeto secundario, solamente se sigue que Dios es movido por su propia bondad o por sí mismo, lo cual no pone pasividad alguna en el ser divino.

Universidad Pontificia de Salamanca

415.- EL AMOR CON QUE DIOS AMA SU PROPIA BONDAD Y EL AMOR CON QUE AMA A LAS CRIATURAS, NO SON DOS ACTOS, SINO UNO SOLO.- La razón es porque el amar muchas cosas, cada una por razón de sí misma, multiplica los actos: pero el amar muchas cosas, no por sí mismas, sino por razón de una sola, es un solo acto. Ahora bien, aunque Dios ame no solamente su propia bondad, sino también las otras cosas, no ama esas otras cosas por razón de sí mismas, sino solamente por razón de la bondad divina, que es una y simplicísima. Por eso su amor es también un solo y simplicísimo acto.

416.- EL QUE DIOS AME LAS OTRAS COSAS POR SU PROPIA BONDAD DIVINA, NO SIGNIFICA EGOISMO O INDIGENCIA, SINO SUMA GENEROSIDAD.- Para entender bien esto, basta en fijarse que la frase de "Dios quiere las cosas por su propia bondad divina o para su propia gloria", puede tener dos sentidos esencialmente diferentes: a) que las quiere por adquirir su propia bondad divina o por adquirir su propia gloria. b) que las quiere por comunicarles su propia bondad divina o por comunicarles los efectos de su gloria. Entendida en el primer sentido, significa indigencia o egoismo. Entendida en el segundo sentido significa benevolencia o generosidad. Ahora bien, cuando decimos que Dios ama las otras cosas por su propia bondad o por su propia gloria, se entiende en el segundo sentido, no en el primero, esto es, no para adquirir su propia bondad o su propia gloria, sino para comunicarla a las criaturas.

417.- EL QUE DIOS QUIERA CIERTAS COSAS POR RAZON DE SU JUSTICIA O DE SU MISERICORDIA, NO SE OPONE A QUE SOLAMENTE LAS QUIERA POR RAZON DE SU BONDAD DIVINA.- Con frecuencia se dice, y es verdad, que Dios quiere o hace muchas cosas por razón de su justicia o por razón de su misericordia, o, por razón de cualquier otro de los atributos divinos. Así, por ejemplo, decimos que Dios quiere castigar y castiga las culpas, o quiere premiar y premia los méritos, porque ama la justicia: que quiere compadecer y se compadece de nuestras

Universidad Pontificia de Salamanca

miserias, porque ama la misericordia: todo eso es verdad; pero bien entendido, no se opone en realidad a que el motivo formal o principal de todo eso sea la bondad divina.

En efecto, cuando decimos, v. gr. que Dios premia los méritos, porque es justo, eso puede tener cuatro sentidos:

Primero: que lo que mueve a Dios sea la bondad creada que hay en los méritos.

Segundo: que lo que mueve a Dios sea la bondad creada que hay en el premio.

Tercero: que lo que mueve a Dios sea la bondad increada que hay en la justicia divina de premiar los méritos.

Cuarto: que lo que mueve a Dios sea la bondad increada que hay en la bondad divina a cuya manifestación ordena Dios ese acto de su justicia (1).

Ahora bien: el verdadero sentido de que Dios premia los méritos por justicia, no es el primero ni el segundo sentido, pues Dios sería movido por algo creado, cual es la bondad del mérito o la bondad del premio. Ni siquiera el verdadero sentido es el tercero, si ese tercero no se mira como separado del cuarto, pues así como todos los efectos del ánimo, no son sino manifestaciones o derivaciones del primer acto del ánimo, que es el amor, no siendo el odio o el deseo, o la esperanza sino diversas manifestaciones del amor: así también las diversas virtudes del ánimo, que en Dios llamamos atributos morales, no son sino diversas manifestaciones de la bondad. El sentido, pues, verdadero o formal de la frase: "Dios premia los méritos por justicia" es el cuarto, esto es, Dios quiere manifestar su bondad por modo de justicia premiando los méritos o casigando las culpas: Dios quiere manifestar su bondad por vía d

de misericordia perdonando los pecados, o remediando las miserias. De esa manera el verdadero motivo formal del querer divino es la bondad divina. Los otros atributos llamados justicia, misericordia, etc. etc. no son sino diversos modos con que Dios quiere manifestar esa misma bondad divina. Los méritos humanos que Dios premia o los deméritos que castiga, o las miserias que socorra, no son para nada el motivo formal del querer divino, ni siquiera modos divinos de ese motivo formal, sino que son simplemente el objeto material o término objetivo del querer divino. Dios quiere que el premio sea por el mérito y que el mérito sea por el premio: pero ni el premio, ni el mérito son el motivo del querer divino, sino que el motivo único es la bondad divina manifestable por modo de justicia en los premios o castigos, o por medio de misericordia en el perdón de los pecados o remedio de las miserias.

Por eso Santo Tomás, al tratar del verdadero motivo formal de la predestinación y la reprobación, ha señalado con una frase admirable el verdadero motivo formal, o verdadero ratio essendi, de todas las obras divinas. A pesar de que todos los tomistas decimos, y con razón, que la predestinación es obra de pura misericordia divina, y la reprobación positiva obra de pura justicia divina, Santo Tomás afirma que hay una raiz más alta y profunda que la justicia y la misericordia: esa raiz es la bondad divina. Esa bondad divina puede manifestar de diferentes maneras, y Dios ha querido manifestarla en el cielo por vía de misericordia, perdonando, y en el infierno por vía de justicia castigando. Podemos, pues, atribuir a la voluntad divina, un motivo cualquiera de los atributos divinos: pero no olvidando que esos atributos no son motivo de la voluntad divina, sino en cuanto modos o manifestaciones de la bondad divina. Así, se verifica que la variedad de manifestaciones de los diversos atributos divinos o de las diversas obras y variados efectos de la providencia divina, tienen por centro

Universidad Pontificia de Salamanca

y perfección un solo motivo que es la bondad divina y un solo acto que es el acto de amor de esa bondad. El cielo, como el infierno, los ángeles como los hombres, y el universo entero son efecto del amor divino, y del amor divino que Dios tiene a su propia bondad, pero no a su propia bondad como adquirible por Dios, sino a su propia bondad como comunicable a sus criaturas. La bondad divina es el móbil central de todas las obras divinas "ad extra", y el amor divino de comunicar su bondad es su ejecución. Toda obra divina "ad extra" no es sino una manifestación de bondad divina, un latido de amor divino.

---

(1) Respectu iustitiae, et misericordiae create obiectum motivum, et formale; esse miseriam allenam, et ius alienum servandum; quia ob sui limitationem non repugnat ab illis specificari, et moveri a bonitate creata; respectu autem misericordiae, et iustitiae divinae non ita, ob rationes assignatas, sed misericordia divina movetur a divina bonitate, prout est ratio meserendi, et iustitia ab eadem bonitatem, prout est Deo ratio praemiendi, quod praestat divina bonitas prout continet eminenter honestates obiectivas misericordiae, et iustitiae. Et ex his ad secundam minoris probationem dicatur, bonitatem divinam specificare delectionem Dei prout Deo bonam, et convenienti absolute?. Cum quo bene stat, ut considerata, prout est ratio miserendi, specificet actum misericordiae, et considerata prout ratio remunerandi, actum iustitiae specificet. (Godoy, In primo part. q. XIX, trac. VI, disp. 49, pag. 357, Nº 96).

CAPITULO III

DE LA LIBERTAD DE DIOS

418.- DIOS AMA SU BONDAD DIVINA DE UNA MANERA NECESARIA, TANTO CON NECESIDAD DE ESPECIFICACION, COMO DE EJERCICIO.- Amar un objeto de tal manera que no se pueda amar su contrario, se llama necesidad de especificación. Amarlo de tal manera, que haya que estar siempre en acto de amarlo, sin poder dejar de estar en acto, se llama necesidad de ejercicio. El hombre, como toda criatura racional, ama su propia felicidad, o el bien en común, con necesidad de especificación, porque, supuesto que piense en ella no puede dejar de amarla. Pero no lo ama con necesidad de ejercicio, pues puede estar, y está con frecuencia, sin pensar en ella, y por lo tanto, sin amarla. En cambio, Dios, como vamos a ver, no solamente ama su bondad divina, sin poder amar lo contrario, sino que siempre está en acto de amar respecto a ella. Santo Tomás, en la Suma Contra Gentes, (lib. I, cap. 8), aduce cinco pruebas de esta verdad, pero la más clara y a la cual pueden reducirse las otras, es la primera de esas cinco razones, la cual puede formularse de la manera siguiente:

Dios tiene que estar siempre en acto de querer, y no solamente en potencia de querer; pues si estuviese en potencia y no en acto, no sería acto puro, sino acto mezclado de potencialidad, y entonces su querer no sería acto puro como su ser, ni se identificaría con su ser. Ahora bien: todo el que quiere algo, tiene que querer, ante todo y como razón de todo, su propio objeto formal, pues el objeto formal es la razón de querer todos los otros objetos: como todo ojo que ve el color, tiene que estar viendo la luz, pues la luz es la razón formal de ver el color. Luego estando Dios siempre en acto de querer y siendo la bondad divina, como ya se ha visto, el objeto formal de la voluntad divina, Dios tiene que estar siempre queriendo su bondad divina.

Universidad Pontificia de Salamanca

Como se ve, esta prueba sencilla y clara, aducida por Santo Tomás en la Suma Contra Gentes, se compone de dos partes: una, en que se prueba que Dios tiene que estar siempre en acto de querer, por ser acto puro: otra, en que se prueba que, supuesto que tiene que estar siempre en acto de querer, ese acto de querer tiene que versar sobre la bondad divina, por ser éste el objeto formal de su voluntad. Por la segunda de esas dos partes se prueba que Dios tiene que amar su bondad con necesidad de especificación, y por la primera se prueba que Dios tiene que amarla con necesidad de ejercicio.

En la Suma Teológica, Santo Tomás ha aducido como única razón, esa misma razón, pero omitiendo la primera parte referente a la necesidad de ejercicio. De ahí, ha nacido una disputa entre los comentaristas tomistas sobre si esa prueba tal como la formula Santo Tomás en la Suma Teológica, prueba solamente que Dios ama su bondad divina con necesidad de especificación, o, prueba que la ama con necesidad de ejercicio. Pero dejando a un lado estas disputas más sutiles que útiles, basta saber que todos los comentaristas convienen, pues es cosa clara, que con sólo formularla tal como Santo Tomás la formula en la Suma Contra Gentes, esa razón prueba con evidencia ambas cosas.

Por lo tanto, y antes de entrar a probar que Dios tiene libertad, el novicio teólogo no debe olvidar nunca que hay cosa en que Dios no tiene libertad, sino necesidad. Esa cosa es el amor de sí mismo o de su propia bondad. Ese amor es tan necesario como el ser mismo de Dios. Así como Dios no tiene libertad, en existir o no existir sino que existe por necesidad; así tampoco tiene libertad en amar o no amarse a sí mismo, sino que se ama por necesidad.

Universidad Pontificia de Salamanca

BIBLIOTECA DIOCESANA SALAMANCA

419.- LA NECESIDAD CON QUE DIOS SE AMA A SI MISMO, NO ES NECESIDAD DE COACCION, SINO DE NATURALEZA.- La necesidad no es otra cosa que la determinación de una potencia a un solo acto, sin indiferencia para cesar de ese acto o poner el acto contrario. Esa necesidad, o esa determinación a un solo acto, puede proceder de dos fuentes: a) de una causa extrínseca, irresistible por la potencia: b) de una ley esencial de la potencia misma. La primera se llama necesidad de coacción, la segunda, necesidad natural. Cuando una piedra, levantada por la mano, tiende hacia arriba, su movimiento es necesario, pero con necesidad de violencia. Cuando, por sí misma, cae hacia abajo, su movimiento es necesario con necesidad natural. Cuando a esa necesidad natural del acto, se junta el conocimiento, el acto se llama voluntario. Así el acto con que el hombre ama su propia felicidad o la bienaventuranza en común, es acto necesario porque no hay potencia para el acto contrario. Es necesario con necesidad natural, porque no viene de fuera extrínseca, sino de la naturaleza misma del hombre, es voluntario, porque ese amor de la felicidad, se hace con conocimiento de ella.

Por el contrario, se llama acto libre propiamente dicho, el acto exento de toda necesidad, no solamente de necesidad de coacción, sino también de necesidad natural. Es, pues, un acto que no solamente se hace con conocimiento, sino también con potencia de no hacerlo.

Hemos dicho el acto libre, propiamente dicho, porque a veces se llama también acto libre en sentido lato o impropiamente dicho, aquel acto voluntario, que aunque tenga necesidad natural, y por lo tanto, no sea verdaderamente libre no tiene necesidad de coacción. En ese sentido impropio, la libertad no significa ausencia de toda necesidad, sino solamente de ausencia de violencia o de coacción.

Por aquí se ve ya claro que el acto con que Dios ama

su propia bondad o su propia esencia reúne estas cuatro condiciones: a) no es necesario con necesidad de coacción: b) es necesario con necesidad natural: c) es voluntario, o impropiamente libre: d) no es libre, en el sentido propio y ordinario de la palabra.

No es necesario con necesidad de coacción, pues a Dios nadie puede hacerle violencia. Es necesario con necesidad natural, tanto respecto al ejercicio, como respecto a la especificación; pues como ya vimos, por ser acto puro, tiene que estar siempre queriendo algo, o en acto de querer, y por tener por objeto primario o especificativo su propia bondad, nada puede querer sino su bondad o mediante su bondad. Es voluntario, porque es acto de voluntad hecho con conocimiento y acto que procede de lo más intrínseco del ser de Dios. Pero no es libre, en sentido propio, por lo mismo que es necesario, esto es, porque de tal manera ama la bondad que no puede odiarla, ni siquiera cesar de amarla.

No debe, pues, ni puede llamarse <u>libre</u> en el sentido propio del nombre el acto de amor, con que Dios se ama a sí mismo, como ninguno de los actos divinos puramente inmanentes, cual es el acto con que Dios se conoce a sí mismo, o los actos llamados nocionales, mediante los cuales se verifican las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo en el seno mismo del ser divino. Tales actos carecen de toda violencia: son plenamente espontáneos y sumamente deleitables y sumamente conscientes, y por eso no son violentos, sino naturales y voluntarios. Pero son actos que no pueden dejar de existir en Dios: que carecen de indiferencia o potencia para lo contrario y por lo tanto, de libertad. De la misma manera que Dios existe, sin poder dejar de existir: así también se conoce, sin poder dejar de conocerse, y se ama sin poder dejar de amarse.

Universidad Pontificia de Salamanca

Cuando, pues, los escotistas, y aun Santo Tomás mismo (1) algunas veces, llaman libres, a los actos de los procesiones divinas ad intra, o al conocimiento y amor que Dios tiene de sí mismo, entienden por libre la libertad en sentido impropio, esto es, en el sentido de que tales actos son naturales, y no violentos, como son también conscientes y voluntarios, y no involuntarios ni inconscientes; pero no en el sentido de que puedan ser o no ser, como pueden ser y no ser todos los actos propiamente libres. El que en Dios no haya procesión ad intra, o el que Dios no se conozca y ame a sí mismo, envuelve contradicción, contradicción que nos consta por revelación respecto a los procesiones ad intra, y que nuestra razón demuestra respecto al conocimiento y amor que Dios tiene de su propio ser.

420.- EN DIOS HAY VERDADERA LIBERTAD, Y ESA LIBERTAD SE EXTIENDE A TODO LO QUE NO ES DIOS MISMO, ESTO ES, A TODAS LAS CRIATURAS.- Por la libertad propiamente dicha se entiende, como ya hemos visto, la carencia de toda necesidad, sea necesidad de coacción, sea necesidad de naturaleza. Acto libre es, por lo tanto, aquel acto que puede terminarse y puede no terminarse a un objeto, de tal manera que la voluntad misma del agente, sin violencia alguna extrínseca y sin necesidad alguna intrínseca, hace que su acto se termine a un objeto, al cual podría no terminarse, o que no se termine a un objeto al cual podría terminarse. La primera condición, pues, para que un ser tenga libertad, es que tenga alguna <u>indeterminación objetiva</u>, esto es, que ese ser tenga algún acto que pueda terminarse y no terminarse a ciertos objetos, o que existan ciertos objetos respecto a los cuales, no estén necesariamente determinados el acto o no acto de ese ser. Porque el acto libre no está necesariamente determinado o ligado a su objeto, se dice que la libertad lleva consigo <u>indeterminación objetiva</u>. Porque el agente no está necesariamente determinado a terminar, ni a no terminar su acto, a tal objeto, sino que es dueño de

terminarlo o no terminarlo se dice que la libertad lle va consigo dominio de sus actos. Esos, dos caracteres de indiferencia objetiva y dominio de sus actos que no son sino dos aspectos de un mismo carácter, constituyen las dos características primitivas y claras de la libertad propiamente dicha.

Esa indeterminación del acto con respecto al objeto, llamada indeterminación objetiva, tiene que nacer de alguna indeterminación en el ser, pues el obrar sigue al ser o cada ser obra según es. Ahora bien, según el tomismo la materia, que no es sino la pura potencialidad en el orden de ser, es la que coarta o limita o determina el ser, y por eso se dice en el tomismo que la materia es el principio de individuación. En la medida, pues, en que cada ser tenga de materia o de potencialidad, tendrá también determinación en cuanto a su ser, y por lo tanto, en cuanto a su obrar. El ser que esté completamente limitado por la materia, o sujeto a las condiciones de la materia, o sumergido en la materia, estará completamente determinado en su ser y en su obrar, y no tendrá acto alguno dotado de indeterminación objetiva, sino que todos sus actos, como su ser, estarán completamente determinados, esto es, individualizados a su objeto. Viceversa, todo ser que no esté completamente limitado por la materia, tendrá algo de obrar, o algún acto, no limitado a la materia, esto es, tendrá algo de indiferencia objetiva. En fin, en la medida en que un ser sea inmaterial, en esa misma medida tendrá un obrar inmaterial, esto es, en esa misma medida tendrá indiferencia objetiva.

Esa inmaterialidad, o esa indeterminación en el ser, constituye, según Santo Tomás, la raiz del conocimiento intelectual, o, de la inteligencia de tal manera que cada ser es inteligente en la medida misma que es inmaterial. Por lo tanto, cada ser tiene "también"

indiferencia objetiva en sus actos, y por lo tanto, tendrá libertad, en la medida que es inteligente.

421.- DIOS TIENE LIBERTAD PROPIAMENTE DICHA Y ESA LIBERTAD SE ENTIENDE A TODO LO QUE NO SEA SU PROPIA BONDAD.- Como la libertad se opone a la necesidad, se llama libertad en un agente, la facultad de poner o de no poner ciertos actos, sin que a ello le fuerce necesidad alguna, sea necesidad extrínseca de coacción, sea necesidad intrínseca de naturaleza. Cuando un agente por su naturaleza misma está siempre en acto, o es acto puro, como lo es Dios, se llamará libertad la facultad de terminar o no terminar ese acto a un objeto dado, sin que exista necesidad alguna de coacción o de naturaleza que le fuerce a ello.

Que existe en Dios libertad, no solamente es una verdad de fe, enseñada por la Sagrada Escritura y la tradición divina, y definida por el Concilio Vaticano, sino que es también una verdad demostrable por razón y hasta aparece grabada en lo más íntimo del sentido común de la humanidad. No hay nación, ni individuo que no invoque alguna vez a Dios en las necesidades, o que no esté persuadido que Dios puede remediarlas, si quiere, lo cual supone creencia en la libertad en Dios. Si ha habido algunos filósofos que negaron la existencia de libertad en Dios, eso ha prevenido no de que esa verdad no sea clara en sí misma, sino de la dificultad de concordarla con otras verdades. Aristóteles la negó por no acertar a concordarla con la inmutabilidad divina: los fatalistas y los optimistas la negaron también por no ver cómo podía concordarse con ella la existencia del mal, o la necesidad en que parece Dios está, por razón de su sabiduría divina, de hacer siempre lo mejor.

Entre las muchas pruebas con que Santo Tomás demuestra que en Dios tiene que haber libertad, hay dos fundamentales; a las cuales pueden reducirse todas las otras (2).

Universidad Pontificia de Salamanca

La primera prueba de que Dios tiene libertad la encuentra Santo Tomás en la inmaterialidad o intelec - tualidad del ser divino, o dicho más brevemente, Santo Tomás, prueba que Dios tiene libertad porque tiene in_ teligencia. En efecto, todo ser que tenga inteligencia, tiene que tener estos tres caracteres: a) conocer no so- lamente el bien en particular, como lo conocen los senti_ dos, sino el bien universal, y ésta es la raiz remota de la libertad: b) conocer que ningún bien particular adecua perfectamente al bien universal, sino que todo lo parti- cular es limitado, y por lo tanto, si se le mira por una parte tiene razón de bien, y mirado por otra parte tiene razón de carecer de bien; de donde nace la indetermina - ción y por lo tanto la libertad de juicio práctico, esto es, la libertad de mirar el bien particular bajo un aspec_ to o bajo otro, lo cual es la raiz próxima de la libertad de la voluntad: c) libertad de elección, por la voluntad, pues no siendo la voluntad sino un apetito proporcional al entendimiento, la voluntad debe tener indeterminación, y por lo tanto, libertad de apetecer todos aquellos ob- jetos respecto a los cuales el entendimiento tiene indeter_ minación o libertad de juzgar, cuáles son todos los bienes particulares. En el primero de esos tres caracteres, que es el conocimiento del bien en común, o de la razón co- mún de bien, está la raiz remota de la libertad. En el se_ gundo carácter, que es la indiferencia o libertad del jui_ cio práctico, está su raiz próxima. En el tercer carácter que es la libre elección, consiste formalmente la liber- tad. Siendo, pues, Dios sumamente inmaterial, y por lo tan_ to, sumamente inteligente, tiene que ser sumamente libre.

La segunda prueba la toma Santo Tomás del fin últi_ mo del objeto primario de la voluntad divina, que es la bondad única de Dios. En efecto, todo el que quiere fin está forzado a querer todos aquellos medios sin los cuales tal fin no puede conseguirse ni conservarse, pero no a que_

rer aquellos medios sin los cuales puede obtenerse y conservarse el fin. Siendo el último fin de Dios la bondad divina, y siendo esta bondad divina completamente independiente de todas las criaturas, de tal manera que ni se aumenta un ápice con la bondad de las criaturas, ni se disminuye sin ellas, síguese que Dios es completamente libre respecto a todo bien que no sea su propia bondad, esto es, respecto a todo bien referente a las criaturas.

422.- TRES FORMULAS EXPRESIVAS DE LA NECESIDAD Y DE LA LIBERTAD DE LOS ACTOS DIVINOS.- Para expresar, pues, en qué actos tiene Dios necesidad de naturaleza, y en qué actos tiene libertad, pueden utilizarse tres fórmulas:

Primera: Dios ama necesariamente su bondad divina, y ama libremente toda otra bondad que no sea la suya propia, esto es, toda la bondad de las criaturas.

Segunda: Dios tiene necesidad natural o no libertad, respecto a todos los actos que tienen por objeto algo de Dios, y que se llaman actos puramente inmanentes: pero tiene libertad, y no necesidad respecto a todos los actos que tienen por objeto algo distinto de Dios, y que se llaman actos virtualmente transeuntes.

Tercera: Dios tiene necesidad natural y no libertad, respecto a todas las acciones ad intra: pero tiene libertad, y no necesidad respecto a todas las acciones ad extra.

Cuarta: Dios tiene necesidad y no libertad respecto a cuatro actos, esto es, a los dos actos llamados nocionales o personales, que son la generación del Verbo y la espiración del Espíritu Santo, y a los dos actos esenciales que versan sobre Dios mismo, y que son el conocimiento y el amor que Dios tiene de sí mismo: pero tiene libertad respecto a cualquier otro acto que no sea uno de esos cuatro.

Esas cuatro fórmulas significan en el fondo la misma cosa.

Universidad Pontificia de Salamanca

423.- LA NECESIDAD DE SUPOSICIÓN QUE EXISTE EN LOS ACTOS DIVINOS POR RAZON DE SU ETERNIDAD E INMUTABILIDAD, NO SE OPONE A SU LIBERTAD.- Hay necesidad absoluta y necesidad de suposición. Una proposición se llama necesaria con necesidad absoluta cuando hay relación esencial entre el sujeto y predicado, y por lo tanto, la relación entre el sujeto y el predicado es metafísicamente necesaria como el principio de contradicción. Así, por ejemplo, las proposiciones "Dios existe", !"el hombre es animal racional", y "dos y dos son cuatro", son proposiciones absolutamente necesarias, y ni Dios mismo tiene libertad en potencia para hacer lo contrario.

Al contrario una proposición se llama necesaria con necesidad de suposición, cuando entre su sujeto y predicado no hay relación esencial, ni por lo tanto, necesidad absoluta, pero la proposición entera, tiene conexión infalible con alguna hipótesis o suposición que se hace. Así, la proposición siguiente: "Pedro está en movimiento, si corre", o "Sócrates no está de pie, si está sentado", son proposiciones necesarias con necesidad de suposición, pues aunque el estar en movimiento no convenga esencialmente a Pedro, le conviene infaliblemente en la hipótesis de que corra; como aunque el no estar de pie, no sea esencial para Sócrates, le conviene a Sócrates infaliblemente en el supuesto de que está sentado.

Ahora bien: es cosa clara que la necesidad de suposición no quita la libertad del acto, cuando esa suposición es completamente libre para el agente, o es una condición indispensable para su libertad. Así, por ejemplo, el que yo ahora no esté de pie, supuesto que esté sentado, como lo estoy, es necesario con necesidad de suposición. Pero esa necesidad hipotética de no estar de

pie no quita el que ese no estar de pie sea para mí libre con tal que la suposición de estar sentado sea libre. Si libremente estoy sentado, libremente también no estoy de pie, aunque el no estar de pie tenga conexión infalible con el estar sentado. Igualmente, puesto el último juicio práctico del entendimiento se sigue infaliblemente la elección, y por lo tanto, la elección es necesaria con necesidad de suposición supuesto el último juicio práctico. Pero como ese último juicio práctico, que es un requisito necesario para la libertad, está en mi mano, no solamente es libre el juicio práctico, sino también la elección consiguiente, a pesar de que esa elección es necesaria con necesidad de suposición, por estar infaliblemente conexa con el juicio práctico.

Siendo Dios eterno, mejor dicho, siendo la eternidad misma, y siendo sus actos idénticos con su ser, todos sus actos tienen que ser eternos, y por lo tanto, inmutables y necesarios, tanto los actos con que Dios se ama a sí mismo, como el acto en que ama a las criaturas. Pero connuna gran diferencia. El acto en que Dios se ama a sí mismo es necesario con necesidad absoluta, esto es, no solamente es necesario que permanezca inmutable una vez que Dios puso ese acto, sino que es necesario que Dios plo pusiera o mejor dicho, que existiese en Dios ese acto, y ese es tan necesario como la existencia misma de Dios. En cambio, el acto con que Dios ama,a las criaturas o cualquier otro acto ad extra, es también necesario, por ser eterno e inmutable, pero es necesario con necesidad hipotética no con necesidad absoluta. Esto es, es necesario que ese acto exista, supuesto que Dios lo haya puesto: pero no es necesario que Dios lo haya puesto, pues pudo no amar a criatura alguna, por no ser necesaria criatura alguna para el fin último de su voluntad, que es la bondad divina.

A la objeción pues, de que, por ser Dios eterno, e inmutable, todos sus actos deben ser necesarios, con alguna clase de necesidad, sea con necesidad absoluta, sea con necesidad de suposición. Pero no hace falta que todos los actos sean nece

sarios con necesidad absoluta, sino que para los actos que se refieren a las criaturas basta que sean necesarios con necesidad de suposición, lo cual no se opone a que sean completamente libres. Dios ama necesariamente las criaturas, en la suposición de que ese amor exista en Dios; pero esa suposición es completamente libre para Dios, pues ese amor de las criaturas pudo no existir tir en Dios, mientras que el amor que Dios tiene a sí mismo, no pudo dejar de existir, y es tan necesario como la esencia misma de Dios.

Esa necesidad de suposición, la cual en nada se opone a la libertad, no solamente la tiene Dios, en todos sus actos, por razón de su eternidad, sino que la tiene también en ciertos actos por razón de su santidad, o como suele decirse, por razón de su FIDELIDAD. Así siempre que Dios promete absolutamente una cosa es necesario, con necesidad de suposición, el que se cumpla: como siempre que Dios intenta o manda un fin, es necesario con necesidad de suposición el que ponga o dé los medios para conseguir ese fin, medios suficientes o medios infaliblemente eficaces, según se trate de voluntad antecedente o de voluntad consiguiente de conseguir el fin. Si Dios estuviera obligado a prometer algo a sus criaturas, o a apetecer algún fin que no fuese su propia bondad, esa necesidad de suposición por la cual le es necesario cumplir lo que promete, o dar los medios para el fin que mandan, se opondría a su libertad . Pero siendo libre en prometer es también libre en el cumplimiento de lo prometido, y siendo libre en apetecer o no apetecer los fines particulares es también libre cuando emplea los medios para esos fines, pues la necesidad de suposición no se opone a la libertad cuando se trata de una suposición respecto a la cual el agente es completamente libre.

424.- LA IMPECABILIDAD DIVINA NO DISMINUYE EN NADA SU

Universidad Pontificia de Salamanca

LIBERTAD.- Dios es absolutamente impecable por ser regla misma de toda moralidad. Siendo el ser por esencia, es también la bondad por esencia, y como su obrar, se identifica con su ser, todos sus actos, son esencialmente buenos, siendo tan contradictorio el que Dios peque, como el que Dios dejo de existir.

Esa impecabilidad, sin embargo, en nada disminuye la libertad de Dios. El poder de pecar, como observa Santo Tomás (3), no es esencial a la libertad, ni es parte de ella. Es un defecto de la libertad aunque sea un signo de ella. Como se ha la enfermedad respecto a la vida, o la miopía respecto a la vista, así se ha el pecado respecto a la libertad. El poder enfermar no es esencial a la vida, ni es parte de ella, sino, un defecto de ella, a pesar de ser un signo de ella, pues nadie puede enfermar si no tiene vida. El ser miope, no es esencial a la vista, ni es perfección de ella sino una grandísima imperfección, a pesar de ser signo de ella, pues nadie sería miope, si no tuviese vista. Igualmente, el pecar, como el poder pecar no es esencial a la libertad, ni es parte de ella, sino que es una imperfección; a pesar de que sea un signo de ella pues no cabe pecado sin libertad.

La raiz ontológica de esto está en la naturaleza misma del ser y por lo tanto en la naturaleza misma de la libertad. Ningún ser puede ser libre en cuanto a todo. Puede ser libre respecto al objeto secundario de su libertad, pero tiene que tener necesidad respecto al objeto primario. Por eso el hombre es libre respecto a cualquier bien particular, porque el bien particular es objeto secundario o inadecuado de su voluntad; pero no es libre en cuanto a querer la felicidad, o el bien en común, porque el bien en común es el objeto primario de su voluntad. De ahí es que si un ser tiene como objeto primario la bondad por esencia, y no solamente la bondad abstracta o en común, amaría necesariamente esta bondad, y todos sus actos serían esencialmente buenos, pues nada podría querer ni

obrar sino bajo la razón de esa bondad esencial. En cambio, si un ser tiene por objeto primario de su voluntad la bondad en común, como la tiene el hombre, y no la bondad esencial, amaría necesariamente esa bondad en abstracto pero no serían necesariamente buenos todos sus actos pues el amar algo por razón de la bondad en abstracto lo mismo concurre al acto bueno o al malo.

Ahora bien: el objeto primario de la voluntad está ontológicamente proporcionado al ser que tiene esa voluntad. Si ese ser es el ser por esencia, esto es, el ser indefectible, el objeto primario de esa voluntad será también el bien indefectible, y todos sus actos serán indefectibles o sin defecto. En cambio, si ese ser no es el ser por esencia, sino que es un ser defectible, el objeto primario de esa voluntad tampoco será el bien por esencia, por lo tanto, su acto de querer podría tener defecto de bondad, que es lo que se llama pecado.

Así, pues, el ser por esencia tiene que ser la voluntad por esencia y la libertad por esencia, y la impecabilidad por esencia, de la misma manera que el ser que no existe por esencia, sino que es defectible en el existir, tiene que ser defectible en su voluntad y defectible en su libertad. Así, pues, como no es imperfección de ser divino sino perfección suma, el no poder fallar en el ser, así no es imperfección de la libertad divina, sino perfección suma, el no poder fallar en el bien, que es lo que se llama impecabilidad.

Así, en fin, como Dios no es menos perfecto que el hombre en el orden del ser, porque el ser de Dios no puede fallar, y puede fallar el ser del hombre, sino que al contrario, en eso está la suma perfección del ser de Dios: así tampoco la libertad de Dios no es menos perfecta que la libertad del hombre, porque la libertad de

Dios no puede fallar en el orden del bien, y puede fallar la libertad del hombre: antes, al contrario, en ese poder fallar en la libertad del hombre en el orden del bien, que llamamos pecabilidad, está la gran imperfección de la libertad del hombre, como en el no poder fallar la libertad divina en ese orden de bien, lo cual podemos llamar impecabilidad, está la suma perfección de Dios.

En una palabra hay perfecta adecuación entre el ser de Dios y la libertad de Dios. Así como el ser de Dios, por identificarse con su existencia, no puede dejar de existir, y eso no es imperfección, sino perfección, así la libertad divina, por identificarse con la bondad divina, no puede dejar de ser buena, esto es, no puede pecar, sin que eso sea imperfección alguna, sino suma perfección de la libertad divina.

425.- CÓMO PUEDE DIOS QUERER LIBREMENTE LAS CRIATURAS SIENDO ASI QUE LAS AMA POR SU BONDAD Y AMA NECESARIAMENTE SU BONDAD.- Es indicutible que Dios ama su bondad de una manera necesaria y no libre. Es indudable también que ama las criaturas por razón de su propia bondad. La razón en ambos casos, es como ya hemos visto, que la bondad divina es el objeto o motivo principal de la voluntad divina, y todo motivo principal tiene que ser amado necesariamente y ser, a la vez, la razón de todo lo demás que la voluntad ame.

Pero de que Dios ame las criaturas por razón de la bondad divina, y de que esa bondad divina sea amada por Dios de una manera necesaria, no se sigue que Dios ame también a las criaturas de una manera necesaria. Solamente se sigue que ama las criaturas de la manera que esas criaturas están conexionadas con la bondad divina. Si las criaturas estuviesen conexionadas con la bondad divina de una manera necesaria, de tal manera que la bondad divina no pudiese existir sin las criaturas, entonces se seguiría que Dios amase las criaturas con la misma necesidad con que ama a su bondad. Pero si esas criatu-

Universidad Pontificia de Salamanca

ras no están necesariamente conexionadas como no lo están, con la bondad divina, pues la bondad divina es tan perfecta y completa sin las criaturas como con ellas, no se sigue que Dios ame las criaturas necesariamente, sino libremente.

Distíngase, pues, bien estas dos proposiciones: Primera: Dios ama necesariamente las criaturas. Segunda: si Dios ama las criaturas, las ama necesariamente por su bondad. La primera proposición es falsa: la segunda es verdadera. Es falso que Dios ame necesariamente nada que no sea su propia bondad divina. Aunque es verdadero que nada puede amar Dios sino por razón de su bondad divina, y por lo tanto, que todo cuanto de hecho ame, tiene que amarlo necesariamente por razón de su bondad divina. Esa necesidad, como se ve, es una pura necesidad de suposición, lo cual no se opone a la libertad. No indica la necesidad absoluta de que Dios ame las criaturas, sino la necesidad hipotética del motivo de amarlas, en el supuesto libre que las ame. La necesidad no recae sobre el amor que Dios tiene a las criaturas, sino que recae sobre el motivo de amarlas.

Es cierto que cuando las criaturas ya existen de hecho, o Dios ha decretado ya de hecho que existan, tales criaturas son ya necesariamente buenas, sea en cuanto a la bondad moral, si de hecho la poseen, sea por lo menos en cuanto al ser, pues todo lo que es, en cuanto es, es bueno. Siendo toda bondad, de cualquier género que sea, una verdadera participación de la bondad divina, es también cierto que, todo lo que existe, ha existido o existirá es de hecho una verdadera participación de la bondad divina. Y como Dios ama necesariamente su bondad divina, es también cierto que Dios ama necesariamente todo lo que existe, ha existido o existirá. Pero eso es de nuevo una necesidad de suposición, no una nece

sidad absoluta.

Dios ama necesariamente todo lo que existe, pero nada existe sino porque Dios quiere o ama libremente que exista y por lo tanto siendo libre para Dios la suposición de que la criatura exista, es también libre para Dios el amor con que ama a esas criaturas existentes, a pesar de que ese amor sea necesario en el supuesto de que la criatura exista.

Así, pues, distínganse también estas dos proposiciones: Primera: Dios ama necesariamente todas las criaturas que existe, supuesto que existen o mientras existan. Segunda: Dios ama o quiere necesariamente que las criaturas existan. La primera proposición es verdadera: la segunda es falsa. Supuesto que Dios haya determinado que las criaturas existan, el amor de Dios a esas criaturas es necesario. Pero como no es necesario ese supuesto, pues Dios pudo libremente hacer que ninguna criatura existiese, resulta que el amor de Dios a las criaturas existentes es un amor necesario con necesidad de suposición, pero de una suposición dependiente de la libre voluntad de Dios. Es, pues, un amor absolutamente libre.

Que ese amor que Dios tiene a las criaturas no es un amor necesario, a pesar de ser necesario el amor de su propia bondad, que es el fin por el cual las ama, se ve también claro, fijándose en la naturaleza de todo fin. El fin, como observa Santo Tomás se ha con respecto a los medios en el orden del querer como los principios de la ciencia se han con respecto a las conclusiones en el orden del saber. Ahora bien: para que una conclusión sea necesaria, no basta el que sea necesario el principio de donde esa conclusión se deduce sino que hace falta además que esa conclusión tenga conexión necesaria con el principio; sin esa conexión necesaria, la conclusión no es necesaria, sino contingente, a pesar de ser necesario el principio. Análogamente, para que un medio sea querido necesariamente, no basta el que se quiera necesariamente el fin por el cual es querido ese medio, sino que hace falta además que

ese medio tenga conexión necesaria con el fin. Si no tiene conexión necesaria el medio no será querido necesariamente, sino libremente, a pesar de ser querido necesariamente el fin por el cual se quiere ese medio. Ahora bien: es cosa clara que las criaturas no tienen conexión alguna necesaria con la bondad divina, pues tan perfecta es la bondad divina con las criaturas como sin ellas. Es, pues, también cosa clara que las criaturas no pueden ser amadas necesariamente por Dios, sino libremente, a pesar de ser necesario el amor con que Dios ama su propia bondad.

El que Dios no ame necesariamente, sino libremente, las criaturas, no proviene de Dios sino de la imperfección de las criaturas mismas. Si las criaturas fuesen el bien divino o infinitamente perfectas, como lo es la bondad de Dios, Dios las amaría necesariamente, como ama su bondad. Por eso hay que fijarse en que, aunque sea verdad, como se dice con frecuencia, que la libertad es una perfección pura sin mezcla de imperfección, no es menos verdad que esa perfección pura supone una imperfección, no en el agente que tiene libertad, sino en el objeto de esa libertad. Si una cosa puede ser objeto de amor libre, es porque esa cosa no es la bondad suma sino bien imperfecto. Si fuese bien perfecto, y fuese conocido como tal sería imposible quererlo libremente (4) sino que sería querido necesariamente. Toda libertad, pues, es perfección del ser que la tiene, pero esa perfección supone una imperfección en el objeto querido, o en el conocimiento que el ser libre tiene de ese objeto. Por ser la bondad divina bien perfecto, el amor con que Dios la ama es necesario y no libre: como es libre, y no necesario, el amor con que Dios ama a las criaturas, por ser éstas bien imperfecto. En cambio, el hombre no ama ne-

Universidad Pontificia de Salamanca

cesariamente a ninguna criatura, por ser éstas bien imperfec to, y ni siquiera ama necesariamente en esta vida a Dios que es bondad perfectísima, por no tener conocimiento perfecto de ella como lo tendrá en el cielo.

Por aquí se ve, como por extraño que parezca, la nece sidad es de suyo más perfecta que la libertad, pues no supone de suyo imperfección ni en el agente que quiere ni en el obje to querido; en cambio, la libertad supone siempre una imper-fección, o imperfección de bondad en el objeto querido, o im perfección de conocimiento en el agente que quiere. La prime ra de estas dos imperfecciones se encuentra en el amor libre con que Dios ama la bondad de las criaturas. La segunda se encuentra en el amor libre con que, en esta vida, el hombre ama la bondad de Dios.

428.- DE QUE DIOS TENGA LIBERTAD, Y TENGA, POR LO TANTO, AL GUNA INDIFERENCIA, NO SE SIGUE QUE NECESITE SER PREDETERMINA DO POR OTRO AGENTE.- Toda libertad lleva consigo alguna cla se de indiferencia. Pero la indiferencia puede ser de dos ma neras: subjetiva y objetiva. La indiferencia subjetiva es ca rencia de acto, y por lo tanto, es indiferencia de una poten cia para estar en acto o estar sin acto, o para pasar de un acto a otro distinto. Envuelve, por lo tanto, una verdadera potencialidad del sujeto. En cambio, la indiferencia activa que también se llama puramente objetiva, no es la indiferen cia de la potenciapara el acto, sino la indiferencia del ac-to, que ya se tiene, para terminarse a un objeto u otro. La indiferencia subjetiva, es pues, indiferencia de una poten-cia con respecto a sus diveros actos. La indiferencia obje-tiva es indiferencia del acto con respecto a sus diferentes objetos. La primera es una indiferencia pasiva o privativa, pues envuelve carencia de actualidad. La segunda es una po-tencia activa o dominativa, pues envuelve dominio del acto que ya se pone sobre los diveross objetos. La relación de una potencia sin acto a su acto propio, es relación de ente en potencia a ente en acto. En cambio, la relación del acto

Universidad Pontificia de Salamanca

el objeto terminable por el acto es relación de ente en acto a ente en potencia. Para que lo que está en potencia pase a estar en acto hace falta predeterminación: pero no hace falta predeterminación para lo que ya está en acto, pues eso mismo que ya está en acto es lo que predetermina a lo que está en potencia. La potencia pues, cuando existe sin acto, necesita predeterminación para adquirir el acto que no tiene: pero el acto cuando ya se tiene, y es acto perfecto y sin potencialidad alguna como lo es en Dios no necesita de predeterminación alguna para terminar su objeto.

Cuando en el tomismo se dice que todo agente que tiene indiferencia o indeterminación necesita ser predeterminado por otro, se entiende del agente que tiene indiferencia subjetiva o potencial: pues la indiferencia subjetiva o potencia es potencia para el acto y nada puede pasar de la potencia al acto sin ser actuado o determinado por algún agente que ya está en acto. Pero no se entiende de la indiferencia o indeterminación objetiva; pues siendo esa indiferencia no una indiferencia de potencialidad o de pasividad con respecto al acto, sino de actividad o de dominio sobre los diferentes objetos, no necesita que nadie le dé predeterminación o actuación, pues ya está en acto, sino que ella misma puede terminarse a los diferentes objetos sobre los cuales su acto tiene pleno dominio.

Ahora bien: la libertad divina, por lo mismo que es libertad, tiene que tener alguna clase de indiferencia o indeterminación. Pero siendo esa libertad divina no una potencia para diversos actos, sino un acto purísimo que domina todos los objetos que no sean su propia bondad, la indiferencia de la libertad divina no es indiferencia subjetiva o potencial, sino actual y objetiva. No es la indiferencia de la potencia inacti-

Universidad Pontificia de Salamanca

va para su acto, sino la indiferencia del acto puro para sus diferentes objetos. No necesita, pues, que nadie determine o promueva su actividad, pues siempre está en acto, sino que ella misma se determina a sí misma, con solo hacer que los diversos objetos sean o no sean término de su acto. Para verificar esa autodeterminación puramente objetiva, le basta a Dios su propia inteligencia y su propia voluntad (5). Por su propia inteligencia Dios se determina a sí mismo en cuanto a la especificación de sus actos. Y por su propia voluntad en cuanto al ejercicio. No teniendo la voluntad divina conexión necesaria con ningún bien creado, ella misma es la que, entre los infinitos bienes posibles presentados por la inteligencia como medios de manifestar la propia bondad elige e impera aquellos que le placen. La inteligencia divina dirige a la voluntad divina respecto a conocer esa infinita variedad de grados, e infinitos matices de variedad en cada grado, con que la bondad divina puede manifestar la voluntad divina, es la que mueve la inteligencia a juzgar como más conveniente no aquel grado que sea en sí mismo más perfecto, pues respecto a todos es Dios igualmente libre, sino aquel que más place a la libre voluntad de Dios. En fin, la voluntad divina es la que elige ese grado presentado por la inteligencia. De esa manera, el juicio especulativo de Dios sobre los diversos grados con que pueda manifestar su bondad, pertenece exclusivamente a la inteligencia. El último juicio práctico sobre el grado determinado en que Dios quiere manifestar esa bondad, pertenece también a la inteligencia aunque servida por la voluntad. La elección de ese grado determinado de bondad, entre los infinitos posibles, presentados por la inteligencia pertenece a la voluntad, la cual, en Dios, como en nosotros, se conforma siempre al último juicio práctico de la inteligencia. De esa manera, la inteligencia divina con la voluntad divina que siempre están en acto respecto a la verdad y bondad del mismo Dios, bastan para la determinación objetiva del acto libre de Dios,

y para que Dios sea autodeterminación de su propio acto libre, sin necesidad de que otro agente le determine (6).

Por lo tanto, a la objeción de que, si Dios fuese libre tendría su ser determinado por otro, hay que responder con la distinción siguiente: si fuese libre, con la libertad potencial consistente en ser potencia para actos, como lo somos nosotros, se concede; si fuese libre, como la libertad actual consiste en ser acto purísimo respecto a sus diversos objetos como lo es Dios, se niega. El necesitar de premoción de otro, no le viene a nuestra libertad de ser libertad, sino de ser libertad potencial. En la medida que algo es o no es potencial, en esa misma medida necesita de premoción ajena. Siendo Dios acto puro, sin mezcla de pasividad, no necesita de predeterminación de nadie sino que él mismo, mediante su puro acto, determina los diversos objetos , y en esa determinación activa, y no pasiva, de los diversos objetos consiste la libertad divina. La que llamamos, pues, autodeterminación divina, no significa que Dios determine su potencialidad, pues no la tiene: ni que determine entitativamente su acto, pues éste está siempre entitativamente determinado, por ser inmaterial: sino que determina su acto terminativa u objetivamente, al determinar su objeto. En fin , por ahí, se ve cómo Dios, no es determinado por nada ni por nadie, sino determinante de sí mismo y de todas las otras cosas; y que no es determinante de sí mismo, en el sentido de determinar en sí mismo un acto que antes no existiese, sino en el sentido de que mediante el acto infinito y uno que siempre existe en Dios, confiere a los objetos una determinación que por sí mismos antes no tenían. Así se ve cómo el ejercicio de la libertad divina no produce novedad ni actualidad ninguna en el ser o no en el acto de Dios, sino

Universidad Pontificia de Salamanca

exclusivamente en los objetos de ese acto.

427.- SI DIOS AMA LOS SERES POSIBLES.- Los seres se dividen en posibles y existentes. Los primeros son los que pueden tener existencia, pero nunca la han tenido, la tienen ni la tendrán. Los segundos son los que han tenido, tienen o tendrán existencia, y que para Dios, para quien no existe pasado ni futuro, la tienen ya, y tienen por lo tanto, bondad actual. Todos los teólogos convienen en que Dios ama, aunque de una manera libre todos los seres creados que existen en alguna diferencia de tiempo. "Diligis enim omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti". No cabe, pues, disputa sobre si Dios ama los seres existentes, sino sobre si ama los seres posibles.

Aunque los seres posibles no tengan existencia alguna en el tiempo, la tiene en Dios desde toda la eternidad. Son la esencia misma divina en cuanto participable en diversos grados limitados por las criaturas. Por lo tanto todo ser posible puede ser considerado, bajo dos aspectos . Primero, bajo un aspecto entitativo, en cuanto se identifica con la esencia divina. Segundo, bajo un aspecto terminativo o respectivo, en cuanto se refiere a las criaturas, o representa el grado de ser que puede tener cada criatura. Todos los teólogos convienen en que los posibles, en cuanto identificados con la divina esencia, son amados por Dios con el amor mismo necesario con que Dios ama su propia esencia o su propia bondad. La diferencia, pues, solamente puede versar sobre los posibles tomados en el segundo sentido, esto es, sobre si Dios ama los seres posibles, en cuanto significan o expresan la esencia ideal de las cosas que pueden tener existencia, pero que jamás la tendrán.

En fin, el amor de Dios, puede ser de dos maneras. Amor eficaz por el cual Dios causa el bien que ama: y amor de simple complacencia por el cual Dios se complace en un

bien, , sin causarlo, como se complace en su propia bondad. Es evidente que Dios no ama los seres posibles con amor eficaz, pues no les da la existencia. Solamente pues, cabe disputar sobre si Dios ama los seres posibles con amor de simple complacencia.

Sobre esta cuestión que es relativamente de muy poca importancia hay dos opiniones. Una afirmativa, seguida casi unanímemente por los escotistas, y muy comúnmente por los teólogos de la Compañía, exceptuando a Suárez. Otra negativa, que parece ser de Santo Tomás, y que la siguen casi todos los tomistas, con alguna rara excepción como la de Serra (7).

Para entender dónde está el fundamento de la divergencia de estas dos opiniones, hay que fijarse en que el ser posible tiene dos caracteres: primero, el tener algo de ser, y por lo tanto, algo de bondad, siquiera sea un ser y una bondad secundum quid: segundo: el que ese ser y esa bondad son necesarios y necesariamente conexos con la esencia divina, y por lo tanto, anteriores a todo ejercicio de la libertad divina.

La primera opinión, se fija ante todo en el primer carácter, y arguye que si los posibles tienen algo de bondad, tienen que ser amados por Dios, pues Dios ama de alguna manera todo lo bueno. La segunda opinión, que es de los tomistas, se fija en el carácter segundo y arguye que si Dios amase los posibles, tendría que amarlos de una manera necesaria, por estar necesariamente conexos con la esencia y bondad divinas, y sabido es que Dios no puede amar necesariamente nada que no sea la propia bondad, o nada relativo a las criaturas, como repite tantas veces Santo Tomás, y es casi ya un axioma teológico (8).

A la razón de los contrarios, fundada en que

Universidad Pontificia de Salamanca

los posibles tienen algo de ser, y por lo tanto, algo de bondad, los tomistas contestan de dos maneras. Unos, como los Salmanticenses, niegan que los posibles tengan bondad alguna, por faltarles la existencia o el orden a ella. Otros, como Godoy, y Gonet admiten que tienen bondad puramente esencial u ontológica, para lo cual basta la existencia ideal en el entendimiento pero no tienen bondad apetitiva, consistente en que ese ser pueda ser conveniente al apetito, o perfectivo de la voluntad, pues para eso no basta el ser ni la bondad que las cosas tienen en la inteligencia, sino que hace falta que las cosas tengan ser y bondad en la realidad. El conocimiento puede terminar al ser que las cosas tienen en la inteligencia; pero el amor jamás se termina sino al ser que las cosas tienen en sí mismas, esto es, en la realidad. Sobre lo que se sabe que jamás tendrá existencia no cabe acto alguno de la voluntad. "Scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente: voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis " (D. Thomas, p. 1, q. 19, a. 3, ad 6).

El amor de Dios respecto a las criaturas como dicé Santo Tomás, no solamente tiene que ser afectivo, sino también efectivo. No siendo pues, efectivo respecto a las cosas posibles, pues nada causa en ellas, no es tampoco afectivo, ni es por lo tanto verdadero amor.

Es cierto que Santo Tomás dice una vez: Deus non vult nisi ea quae sunt vel possunt esse bona. (Contra Gentes, I, 84).

Pero en el capítulo donde se encuentran esas palabras, el Santo Doctor no trata ex profeso de si Dios ama los seres posibles, sino de probar que no ama los seres imposibles. Esa frase pues no significa que la posibilidad sea un requisito suficiente para el amor, sino que es un requisito indispensable para él, pues eso basta para probar lo que intenta el Santo Doctor en ese lugar, esto es, que Dios no pue

Universidad Pontificia de Salamanca

de amar los seres imposibles. En realidad puede afirmarse que Dios ama no solamente lo que es, sino también lo que puede ser, pues no solamente ama los seres presentes, que son, sino que ama también los seres futuros que pueden ser, aunque no ame los seres puramente posibles que nunca han sido ni serán.

Cuanto se afirme sobre si Dios tiene o no tiene complacencia respecto a los seres posibles relativo al bien, hay que afirmar proporcionalmente sobre si tiene o no tiene displicencia respecto a los posibles relativo al mal. El tomista debe responder negativamente a ambas cuestiones, aunque, ni una ni otra, sea de mucha importancia.

---

(1) De potentia, q. 10, art. 2, ad 5.

(2) Suma, p. 1, a, q. 19, a. 3.-- Contra Gentes, I, 80-83 -- De Veritate, q. 23, art. 6.-- De Potentia, q. 3, art. 15).

(3) Suma, p. I, q. 62, a. 8, ad 3.

(4) Suma Theol., p. I, q. 19, a. 3, ad 4.

(5) Suma. q. 19, art. 3, ad 5 -- Contra Gentes, cap. 72 - 82 - 88.- Goudin, Tractatus, I, pag. 85 - 87.

(6) Sobre en qué consiste la relación de crear, o de filiación cuando se atribuyen a Dios, Vide p. 1, q. 13, art. 7, y p. III, q. 35, art. 5.

(7) Solum ergo difficultas est, an ad creaturas possibiles terminetur voluntas divina per amorem simplicis complacentiae.

Partem affirmativam tenent Scotus, Fonseca, Vásquez, Arrubal, Herice, Ruiz, aliique recentiores; quibus ex Thomistis adhaeret Marcus a Serra in Commentario art. 2, qu. sequentis. Negantes vero communiter defendunt alii discipuli D. Thomae, quibus subscribit Suarez in Metaphy, disput. 30, sec. 16 (Gonet, tom. II, pag. 24 y 25, ed. Vives).

Communior sententia ammittit Deum posse habere quamdam simplicem complacentiam in res possibiles, et quidem quoad esse conditionatum proprium et determinatum uniuscujusque possibilis; verum ii auctores non consentiunt inter se in definiendo, utrum illa complacentia sit necessa

Universidad Pontificia de Salamanca

ria, an libera. Defendunt eam esse necessariam Vazquez, Ruiz de Montaya, Valentia, Fasolus, et communiter nostrorum sententis; eamdemque sententiam tuentur communiter Scotistae cum Frassen, aliique. Asserunt vero illam complacentiam esse liberam Lugo (Franc. de) et alii. Ad S. Thoma quod attinet, PP. Dominicani contendunt illum infitiari quamcumque amorem erga creaturas mere possibiles, atque ad id ostendendum plura ipsius afferunt testimonia; verum id quod intendunt, non probant, quia omnia testimonia explicari possunt aut de amor efficaci, vi cujus tribuatur existentia, aut de amore simpliciter et absolute tali; non autem testimonia objecta aliquem amorem simplicis complacentiae excludunt. (Muncunill, De Deo,Unc, pag. 320, ed. Barcelona, 1918).

(8) Bonum extenditur ad existentia, et non existentia, non secundum praedicationem, sed secundum causalitatem: ut per non existentia intelligamus non es simpliciter, quae penitus non sunt, sed ea, quae sunt in potentia, et non in actu. (I p. q. V, art. II, ad 2).

Cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus ,pensanda est bonitas ejus, qui amatur a Deo, secundum quod dandum est ei ex bonitate divina aliquod bonum. (I p. q. XX, art. IV, ad 5).

Ad sextum dicendum, quod, sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle, et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita: quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria: propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult. (I, p. q. XIX, art. III, ad 6).

Sic igitur (Deus) vult et se esse, et alia: sed se, ut finem: alia vero, ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare. (I p. q. XIX, art. II, c.).

Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objetum. Unde <u>bonitatem suam</u> (esse) <u>Deus ex necessitate vult</u>, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et qualibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium, et principale objetum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. (I p. q. XIX, art. III, c).

Deus, volendo bonitatem suam, vult etiam alia a se, prout bonitatem ejus participant. Quum autem divina bonitas sit infinita et infinitis modis participabilis (etiam aliis

modis quam ab his creaturis quae nunc sunt participetur), si ex hoc quod vult bonitatem suam vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum, quia, si vellet, essent, quum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra. (I, II, c. 23) ostendetur. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quae nunc sunt..... Unde nec omnia vult quae ad bonitatem Ipsius ordinem habere possent; omnia autem scit quae ad essentiam ejus, poro quam intelligit, qualemqumque ordinem habent. (Contra Gentes, lib. I, cap. 81).

Nihil agens per voluntatem producit aliquid non valendo. Ostensum est autem supra (l, I, c. 81) quod Deus circa alia a se, nihil vult ex necessitate absoluta. Non igitur ex necessitate divinae voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex ejus libera dispositione. (Ib. lib. II, cap. 27).

Voluntas igitur divina habet pro principali volito id quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suae; scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult quidquid alius a se vult: vult enim creaturas propter suam bonitatem, ut Augustinus dicit; ut videlicet sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem per quamdam similitudinis participationem diffundatur ad multa. Unde ea quae circa creaturas vult, sunt quasi ejus volita secundaria, quae propter suam bonitatem vult; ut divina bonitas sit ejus voluntati ratio volendi omnia, sicut sua essentia est ei ratio cognoscendi omnia. (De Veritate, q. XXIII, art. IV).

Universidad Pontificia de Salamanca